Notes on Dhamma

by Nanavira Thera

Dve'me bhikkhave paccayā micchādiṭṭhiyā uppādāya.

비구들이여, 올바르지 못한 관점이 일어나는 두 가지 조건이 있다.

Katame dve. 어느 것이 두 가지인가?

Parato ca ghoso ayoniso ca manasikāro.

그것은 다른 사람의 말과 올바르지 못한 관심이다.

Ime kho bhikkhave dve paccayā micchādiṭṭhiyā uppādāyā ti.

이 두 가지를 조건으로 올바르지 못한 관점이 일어난다.

Dve'me bhikkhave paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāya.

비구들이여, 올바른 관점이 일어나는 두 가지 조건이 있다.

Katame dve. 어느 것이 두 가지인가?

Parato ca ghoso yoniso ca manasikāro. 그것은 다른 사람의 말과 올바른 관심이다.
Ime kho bhikkhave dve paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāyā ti.

이 두 가지를 조건으로 올바른 관점이 일어난다.

Aṅguttara II, xi, 8&9<A.i,87>

Preface

이 Notes on Dhamma의 원래 목적은 Pali Sutta들에 대한 기존 전통적인 해석의 오류를 지적하고, 쉽지는 않지만 보다 적절한 것을 제공하기 위함이다. 그러므로 이 Notes는 독자가 Pali Sutta에 있는 Original text에 이미 익숙하거나 익숙해지려고 노력한다고 가정한다. (심지어 가장 만족스럽다는 번역들도 문장style 때문에 문맥의 핵심적인 정확성을 떨어뜨리고, 그 외 나머지 번역들은 심각하게 잘못된 길로 인도한다.)<a>

이 Notes는 또한 Pali Sutta에 대한 독자의 유일한 관심(interest)이 독자 자신의 행복이라고 간주한다. 독자는 개인적으로 자신의 괴로움 및 불안정의 문제, 존재의 문제에 대하여 고뇌하고 있다고 생각된다. 따라서 이 Notes에는 개인적인 존재의 문제가 일어나지 않는 전문적인 학자에게 관심을 일으킬만한 것은 전혀 없다 ; 왜냐하면 학자의 주된 관심사는 객관적 진리(공공의 사실들에 대한 자칭 비주관적인 합성)를 수립하는데 영향을 미치는 개개인의 관점을 무시하거나 제거하는 것이기 때문이다. Things에 대해 시간과 공간의 관계를 찾으면서 문자에 근거해 고고학적 접근<b>을 시도하는 학자의 수평적인 관점은 부처 스스로 akālika(timeless, 시간과 관계없는)<c>라고 불렀던 Dhamma를 이해할 수 있는 어떠한 가능성으로부터 그 자신을 제외해 버린다.

오직 수직적 관점으로, 자기 자신의 개인적 존재에 대하여 깊은 바다 속으로 곧장 내려가는 개인적인 경험만이 불

안정하고 위태로운 자신의 상황을 이해할 수 있게 해 준다 ; 그리고 이것을 이해한 사람만이 부처의 가르침을 들을 준비가 된다. 하지만 아마도 대부분의 인간은 존재의 진실한 실상을 참아낼 수 없다 : 대부분의 사람들은 두려움에 뒷걸음치고 존재의 현기증 나는 직접적인 모습으로부터 실망하고 혼돈 속에서 피신처를 찾는다. 그렇지만 물러서지 않는 적은 인원이 항상 있었고, 그들 중에 일부는 자신들이 본 것(경험한 것)을 알렸다. 오늘날 이들 중 일부는 실존주의 철학자들로 알려져 있고, 불이익과는 거리가 먼 그들의 사고방식으로 인해 발생한 지식은 개인적인 관점을 회복하는 데 큰 도움이 될 수 있다. 여기에 그 철학자들 중에서 한 발표자의 글이 있다.

모든 실존주의처럼 Marcel과 같은 생각의 주된 흐름은 생각의 대상을 지배하거나 분리하거나 알아가는 생각의 방식은 존재하는 개인으로서의 생각하는 사람 스스로가 대상과 분리되는 전체 상황에 필연적으로 적용할 수 없고, 그러므로 (원칙적으로 생각의 System이 생각하는 사람의 밖에 있고 그에게 투명한 한에는) 모든 System은 단순히 발명품이고 잘못된 추정으로 인하여 가장 잘못된 길로 인도한다는 결론에 도달하게 한다. 생각하는 사람은 자신이 둘러싸인 상황 : 즉 자신과 외부와의 관계나 자신이 정의한 속성들의 집합보다는 자기 자신만의 내적 실상과 함께 ; 그리고 경험할 수 없는 형식적 관점보다는 그 상황에 스스로 참여함으로써 자기 내면을 생각한다. 그의 생각은, 단지 사전추리만 할 수 있고, 생각할 수 없는 자아이자, 그가 관련되어 있으므로 자신이 완전히 예상할 수 없는 상황이라고 여겨진다 ; 그래서 본질적으로 그런 경우에 철학적 사고는 일반적인 주제를 위해 일반적인 하나의 대상을 취급하는 과학적 사고에 대한 지배권과 완전한 명쾌함을 가질 수 없다. 철학에서 이런 사고방식을 찾는 것은 궁극적 질문들에 대한 인간 사고의 필요조건들을 넘어서는 것이다; 왜냐하면 이 시대에 그것을 생산하는 철학들은 현대과학이나 고전철학의 명성과 관계된 미신들에 의해 유도된 순전히 병적 마비상태이다. <d>

'인간은 궁극적으로 그가 어떤 상황에 처해있다'라고 이 철학자들은 말하고, 마지막에 도달하는 결론이 무엇이건간에 그것이 그들의 공통적인 출발점이다. 자기 삶의 모든 순간에, 모든 인간은 평범하다고 여기는 이 세상 속에서 완벽하게 명확하고 구체적인 상황에 엮여있다. 그런데 가끔은 그가 생각하기 시작한다. 그는 자신이 존재하고 있는 세상과 자기 자신 사이에서 자신이 끝없는 모순 속에 있다는 것을 흐릿하게 알아채기 시작한다. '내가 있는가? 내가 없는가?- 나는 무엇인가? 내가 움켜쥐려고 할 때마다 항상 다른 곳에 있는, 알고 싶지만 알기 어려운 이 self는 무엇인가? 그리고 여기에서 나의 존재 이유를 물을 때, 이 익숙한 세상은 왜 조용한가?' 갑자기 그에게 무관심한 세상 속에서 자기 존재의 목적과 자신의 개인적 정체성의 확신에 관해 의심이 서서히 일어나는 것은, 불안으로부터 자신을 안심시킨 정형화된 만물의 법칙에 대한 자신의 단순한 신념을 약화시키기 시작한다. 그리고 실존주의 철학

들에 의해 진행된 수많은 결과들은 현 상태에 안주하는 것을 막고 있다.

실존주의의 특징은 자신과 세계를 분리해서 철학적 질문을 일으키는 것이고, 그것은 인간이 스스로를 교정할 수 있을 것이라는 어떤 보편적인 형태를 세우려는 것이 아니라, 분리 자체를 원초적으로 개인적인 존재를 구성하는 것으로 확대하고 내면화한다. 그러므로 이 철학의 주요 관심은 제기되는 질문에 답하는 것이 아니라 그 실존주의적 질문들을 인간 전체에 엮고 개인적으로 긴급하고 괴로워할 때까지 질문 자체를 끌고 가는 것이다. 그런 질문들은 단순히 학교의 전통적인 질문일 수도 없고, 지적 혹은 도덕적이거나 미적인 판단의 조건을 고려하는 호기심에 찬 무미건조한 질문일 수도 없다.

왜냐하면, 인간이 세계와 그 자신으로부터 분리됨으로써 문제가 되는 것은 자신의 존재와 세계의 존재… .이런 질문들은 이론적인 것이 아니라 실존적이며, 존재하는 개인이 자신과 세상을 분리해서 인식하는 것은, 그 자신과 삶에 대한 질문이 되게 한다. 그에게 질문.. 진리는 인간과 세상의 중심에 있는 극복할 수 없는 모호함 속에 있기 때문에 실존주의 철학에서는, 명백하고 긍정적인 대답은 거짓이라고 주장한다.<e> 그리고 실존주의 철학들은 자아와 세계에 대해서 질문은 해야 한다고 주장하면서 그와 동시에 조심스럽게 그것들은 답할 수 없는 것이라고 주장한다.<f>

이런 철학들은 이 혼란스러운 관점을 넘어갈 수 없다. Buddha도 자아와 세계에 대한 질문은 답하기를 거부하거나 <g>, 자아와 세계에 대한 발언은 정당화될<h> 수 있는 근거가 전혀 없기 때문에 대답할 수 없다고 주장한다. 하지만 여기에는 치명적인 차이점이 있는데, Buddha는 이런 관점을 넘어선다 : 답할 수 없는 것에 확실히 답하는 것이 아니라 자아와 세계에 대한 모든 질문의 완전한 그침으로 가는 길을 보여줌으로써 이 관점을 넘어서고 있다<i><j>.

이 문제에 대해 실수가 없게 하자: 즉 실존주의 철학들은 Buddha’s Teaching을 대체할 수 있는 것이 아니다 - 사실 대체할 수 없다<k>.

그들이 집요하게 캐묻는 문제들은 puthujjana 혹은 commoner(알지 못하는 자)l의 질문들이고<l>, 실존주의 철학들은 대답할 수 없다는 것을 알면서도 대안은 없이 그저 계속 묻는다 ; 왜냐하면 이 모든 철학들이 의지하는 암묵적인 전제는 그 질문들(자아와 세계에 대한 질문들)이 유효하다는 것이다. 그 철학들은 스스로가 해결할 수 없는 모호함에 직면해 있다<m>.

반면에, Buddha는 그 질문들이 가치가 전혀 없고 그 질문들을 하는 것은 그것이 있다고 추정하는 것임을 알고 있다. Buddha’s Teaching을 이해한 자는 더 이상 이런 질문들을 하지 않는다 ; 그는 ariya(noble, 고귀한 자)이고 더 이상 puthujjana가 아니다, 그리고 그는 실존주의 철학들의 범위를 넘어서 있다 ; 하지만 만약 그가 자신과 세계에 관한 실존주의적 질문들에 의해 먼저 불안해지지 않았다면 Buddha’s Teaching에 귀를 기울이는 지점에 결코 도달하지 못했을 것이다. 물론 Buddha를 이해할 수 있기 전에 실존주의 철학자가 될 필요가 있다고 제안하는 것은 아니

다 : 모든 현명한 사람은 아주 자연스럽게 자기 존재의 의미와 본질에 관하여 스스로에게 질문을 하고, 만약 그가 제공 받은 이미 만들어진 진부한 답에 만족하기를 거부하고, Buddha's Teaching을 듣는다면 그는 가르침을 이해할 뿐 아니라 방향을 올바르게 잡은 자가 된다. 그럼에도 불구하고 Suttas를 처음 접하는 적지 않은 사람들은 Suttas가 현대사상의 정교한 맥락과 관련됐다는 것을 알고 의아해한다 ; 그리고 실존주의 철학들이(즉 실존주의 철학자 개개인의 결론보다는 그들의 보편적인 접근법으로) Suttas에게 다가가는 데에 도움이 될 수 있다.

Fundamental Structure에 대한 Note는 아마 remark(논의)가 필요할 것이다. 그것은 이 글들의 의미를 찾고자 하는 사람들에게 생각(thought)의 도구로서<n> 제공되고, 그것을 이해한 사람들은 아마 그것이 자명하다는 것을 알 것이다. 그것이 미완성이라는 사실은 크게 중요하지 않다, 왜냐하면 남아있는 것을 따라가서 성공하는 자는 자신이 즐겁다면 스스로 계속 할 수 있을 것이기 때문이다. 도대체 무엇인지 이해할 수 없는 사람은 그것 모두를 무시하라는 것이 최고의 충고가 될 것이다 : 효과적으로 생각하기 위해서 모든 사람이 이런 종류의 도구를 필요로 하지는 않는다. $I/13[112 page 13번]에 있는 그림은 (저 형태가 아니지만) Eddington의 어떤 chapter<o>에 의해 처음 제시되었다, 하지만 이 Note에 설명된 것은 그것의 응용과 그곳에 도달하는 태도 모두 Eddington의 개념과<p> 공통되는 것은 전혀 없다.

Pali글들을 인용한 Pali-영어 주석 전체는 이 책의 끝에서 발견할 수 있을 것이다. 이것들은 Pali 어를 모르는 사람들이 좀 더 쉽게 접근할 수 있도록 제공하기 위함이고 , 그들이 이 Pali 어가 아주 어려운 언어가 아니라고 여기기를 바라며 제공된다. 이 Note에 적용되었으나 인용되지 않은 일부 추가 글들도 제공된다.

모든 원문에 대한 근거는

(i)Vagga와 Sutta 번호로 주어지고, Saṃyutta와 Aṅguttara 참조의 경우에는 Saṃyutta의 제목과 Nipāta의 번호로 각각 주어진다 "예시,Majjhima iv,8", 그리고

(ii) P.T.S. edition에 대한 Page와 Volume으로 주어진다. 이 P.T.S. 참조는 Vagga와 Sutta 참조 뒤 괄호"예를 들면 <M.i,262-3&264>_Majjihma, volume I, page 262~263"로 주어진다.

이 책에 표현된 견해들은 25% 혹은 75%가 아마 의심스럽다거나 명백하게 잘못되었다고 여겨질 수 있다. 그러므로 오해를 없애기 위해 나는 저자로서 홀로 이 견해들에 책임을 지고, 이 견해들은

다른 사람들 중 누구의 의견을 대표하는 것으로 제시되지 않은 것임을 명백히 하고자 한다.

Nanavira

Būndala, Ceylon

1964년 9월 14일

<a>. 아래의 Pali Canon들은 올바르게 Buddha의 가르침을 나타내고 있고 처음부터 끝까지 신뢰할 수 있다.

1)Vinayapitaka: Suttavibhaṇga/Mahāvagga/Cūlavagga,

2)Suttapiṭaka: Dīghanikāya/Majjhimanikāya/Saṃyuttanikāya/Aṅguttaranikāya
/Suttanipāta/Dhammapada/Udāna/Itivuttaka/Theratherīgāthā

그 외 나머지는 무엇이든 간에 권위가 있다고 여겨지는 것은 없다 ; 그리고 나머지 책들(특히 전통적인 주석서들)을 무시하는 것은 적게 배움으로써 남기는 것이 더 적을 수 있는 긍정적인 효과가 있다.

<b>. 예를 들면 P.T.S. (London Pali Text Society)사전은 Sutta들에 있는 Atta라는 단어가 'soul'이라고 알려진 (B.C 16, 17세기의) 순전히 역사적 관심에 의한 현상이거나, 그 외 순전히 문법적 관심의 단어인 자기중심적 'self' 둘 중에 하나로 추정한다. 'soul'과 'self' 간 (순전히 핵심적 이해의) 어떤 관련이 있을 수 있다는 모든 제안은 신중하게 제외된다.

<c>. 열매를 맺지 못하는 학자들의 상황은 Kierkegaard에 의해 훌륭하게 요약되었다.

'조사/연구하는 학자의 노동을 과학에 대한 열정적인 봉사 속에서 자신의 삶을 단축할 정도까지 노력하는 끊임없는 열정이라고 하자 ; 사색적인 철학자가 시간과 근면함을 아끼지 않고 노력 한다고 하자 ; 그럼에도 불구하고 그들은 무한하고, 개인적이고, 열렬한 것에 관심이 없고, 원하지도 않고, 반대로 객관적이고 사심없는 자세를 발전시킬 방법을 찾을 것이다. 진리를 알게 될 때 진리에 대한 주체의 관련성에 대해서, 그 추정은 오로지 진리가 폭로되기만 한다면, 그것의 사적사용은 당연히 따라오는 상대적으로 중요하지 않은 문제이다. 그리고 어떤 경우에도, 개개인에게 일어나는 것은 최종적인 분석에서는 대수롭지 않은 일이다. 여기에 학자의 거만한 냉정함과 앵무새같이 웃기는 경솔함이 있다.' - S. Kierkegaard , Concluding Unscientific Postscript, tr. D.F. Swenson, Princeton 1941 & Oxford 1945,pp.23-24.

그리고 Nietzsche는 최고 학자들이 새벽부터 밤늦게까지 지쳐가며 열심히 노력하는 그들의 무의미한 연구 - 그들의 매우 지배적 수법 - 그것들 자체가 어떤 것을 계속 보는 것을 얼마나 자주 방해하는 가? 스스로를 마취하는 과학 그것을 아는 가? - F.Nietzsche, The Genealogy of Morals, Third Essay.

그래서 P.T.S. Dictionary에 있는 Tāvatiṃsa(천국에서 거주하는 장소의 이름)에 대한 학자의 논문에서는 '선한 불자(Buddhist)들은 이 세상을 죽은 후에 천국에서 다시 태어난다 ' 고 전해진다 - 하지만 선한 학자들이 다시 태어나는 곳을 들은 적은 없다. 당연히 우리는 학자들의 덕분으로 돌려야 할 것을 잊지 않는다 - 조심스럽고, 정밀한 편집들, 문법들, 사전들, 용어 색인들, 문서를 읽는 작업을 훌륭하게 밝혀주는 모든 것들 - 그리고 우리는 마땅히 감사 한다 ; 하지만 모든 자연 과학자가 원본들의 진정한 이해로 인도하는 것은 아니다.

목격자 Stcherbatsky의 비탄 : Buddhism의 과학적 연구가 유럽에서 추진된 지 일백년이 지났음에도 불구하고 우리는 여전히 이 religion의 근본적인 가르침과 그것의 철학에 대하여 알지 못한다. 그 구조를 밝히는 것이 이토록 어려운 religion은 없었다. - T.Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvana, Leningrad 1927,p.1

<d>. H.J.Blackham, Six Existentialist Thinkers, Routledge & Kegan Paul, London 1952, p.83

<e>.(H.J. Blackham,op. cit., pp. 151-153)

<f>. 객관적인 사고방식을 가진 학자나 과학자는 그런 질문들을 할 수도 없다, 왜냐하면 원칙적으로 그는 자아와 분리할 수 없는 상호 의존관계에 있는 세계에 대해서 아는 것이 아무것도 없고 알고 싶어 하지도 않기 때문이다.

[우리가 이해해야만 하는 이 세계는 자아를 기준으로 삼아야만 결정 된다 ; 왜냐하면 그것은 근본적으로 '자아에 속하는 것'이고, 자아가 관련되고 처한 상황 안에 있는 것이기 때문이다. Heidegger가 언급한 것처럼 나의 세계는 나의 편견과 관심(concern)의 세계이다, 즉 나에게 중요하고 영향을 미치는 감각적으로 인식되는 유기적인 모든 것들이다. 과학적 방법으로 만들어진 공개적 개별 사실의 집합은 본질적으로 세계를 나타낼 수 없다, 왜냐하면 일관된 개인적 결정사항이 전적으로 결여되어 있기 때문이다 - 사실, 그것은 개인의 결정 사항을 제거하려는 과학의 분야이다. Wittgenstein에게는 실례가 되겠지만 fact가 아닌 thing들이 나의 세계를 구성한다.]

<g>. Ekam antaṃ nisinno kho Vacchagotto paribbājako Bhagavantaṃ etad avoca.
방랑자 Vacchagotta가 한쪽에 앉아서 귀하신 분에게 물었다.

Kin nu kho bho Gotama, atth'attā ti. 어떻습니까? Gotama, 자아가 있습니까?
Evaṃ vutte Bhagavā tuṇhī ahosi. 이 질문을 들으시고 귀하신 분은 조용했다.
Kim pana bho Gotama, n'atth'attā ti. 그럼, 어떻습니까? Gotama, 자아는 없습니까?
Dutiyam pi kho Bhagavā tuṇhī ahosi. 두 번째 물음에도 귀하신 분은 조용했다.
Atha kho Vacchagotto paribbājako uṭṭhāyāsanā pakkāmi.
그러자 방랑자 Vacchagotta는 자리에서 일어나서 가버렸다. Avyākata Saṃy.10<S.iv,400>

<h>. Tatra bhikkhave ye te samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino, Sassato attā ca loko ca [Asassato attā ca loko ca (and so on)], idam eva saccaṃ mogham aññan ti, tesaṃ vata aññatr'eva saddhāya aññatra ruciyā aññatra anussavā aññatra ākāraparivitakkā aññatra diṭṭhinijjhānakkhantiyā paccattaṃ yeva ñāṇaṃ bhavissati parisuddhaṃ pariyodātan ti n'etaṃ thānaṃ vijjati

그 점에서 비구들이여, 신념과 관점이 '자아와 세계는 영원하다 혹은 자아와 세계는 영원하지 않다, 혹은 이것만이 진리이고 그 외 모든 것은 어리석은 것이다.' [즉 단순한 신념, 선호하는 것, 전통적인 것, 생각해 내는 것, 잘못된 관점의 순종적인 명상 같은 것만 있다]라는 믿음과 관점을 가진 방랑자와 신학자들, 그들은 개인적인 진리를 가져야하고, 정화되고 깨끗해져야하지만 그런 것은 가능하지 않다. Majjhima xi,2<M.ii,234>)

<i>.Tayidaṃ saṅkhataṃ olārikaṃ, atthi kho pana saṅkhārānaṃ nirodho, Atth'etan ti.

이것(saṅkhāra)은 결정되어지는 것이고 거칠다; 하지만 이 결정조건들은 그침이 있다.

Iti viditvā tassa nissaraṇadassāvī Tathāgato tad upātivatto. Ibid.

따라서 알고, 벗어남을 보고, Tathāgata는 저편으로 건너간다.

--> 이것이 Ariya Dhamma가 lokuttara 즉 '(고통스런) 세상을 넘어서' 라고 불리는 이유이다.

<j>. 현대과학을 Buddha의 anattā원칙의 근거로 여기는 것은 최근의 현대적 유행이다. 여기에 최근의 저서로부터 한 가지 사례가 있다: '존재에 대한 불교적 분석의 독특한 특징을 이루는 자아의 空性(비어있음)은 독자적으로 空性(비어있음)에 도착한 현대의 과학적 사상가에 의해 내려진 결론과 완전히 일치하는 관점이다. 그 추정이란 것은 Buddha가 과학적 객관성의 비인격적 자세를 채택하고 받아들여서 간단히 자아와 세계에 대한 질문을 해결했다는 것이다. 경험이 많은 사상가는 이런 것에 의해 지체될 가능성은 낮지만, 초보자는 쉽게 잘못 인도된다.

<k>. 독자적으로 Buddha의 가르침에 도착하는 것은 스스로 Buddha가 된다는 것이다.

N'atthi kho ito bahiddhā añño samaṇo vā brāhmaṇo vā yo evaṃ bhūtaṃ tacchaṃ tathaṃ dhammaṃ deseti yathā Bhagavā.

여기 정말 real하고 사실이며 가르침이 합당한 귀하신 분 만한 다른 사문이나 성직자는 없다.

Indriya Saṃy. Vi,3 <S.v,230>

<l>. Majjhima i,2 <M.i,8>, Sabbāsavasutta 의 사례를 보라:

Ahan nu kho'smi, no nu kho'smi, kin nu kho'smi, kathan nu kho'smi, and so on.

내가 있는가? 내가 없는가? 나는 무엇인가? 내가 어떻게 있는가?

[Paramattha Sacca 의 $2번 문구에서 M.i,2를 보라]

<m>. 이런 철학들의 결론 중에 몇 가지는 실존적으로 애매모호한 신비적 해결책을 가리키는데, 그 해결책은 어떤 초월적 존재의 형식으로 정당성을 찾는다. 그런데 그것들은 애매모호함을 부정하지 않는다. 하지만 신비적 수련을 통해 신의 영광을 본 자, 천상에서 하나임을 깨달은 자는 완전히 만족하고, 아마도 그들의 신비스러운 경험이 존재하는 동안 애매모호함은 존재하지 않는다. 하지만 하나부터 끝까지 천상(혹은 궁극의 실상, 혹은 그들이 무엇이라고 부르는 것이든)의 본성은 말로 표현할 수 없다는 데에 그들은 동의한다. 다른 말로 하면, 그들은 적어도 잠시는 개개인의 mystery를 High Power로 상승시켜서 그것을 제거하는 데에 성공한다 : 그들은 그 mystery를 Mystery(신비)로 봉인한다, 그래서 그것은 더 이상 보이지 않는다. (자아를 생각하지 않음으로써 자아를 초월한다. - Augustine) 하지만 이 paradox는 그 안에 더 큰 것을 감춤으로써 문제는 해결되지 않는다; 그와 반대로, 과제는 그것을 해체하는 것이다. 대승불교와 선불교는 강력한 신비적 풍미를 가지고 있지만, Pali suttas에 이런 풍미는 전혀 없다. 이 Notes에서 신비로움을 찾으려는 독자는 그 신비로운 풍미를 전혀 찾지 못할 것이다.

<n>. 그것(생각의 도구)은 (부정적인, 잠재적인, 가능성의)생각을 위한 것이다. '왜냐하면, 정확하게, 부정적인 것은

존재적으로 현재상태이고 어디에서 건 현재상태다(왜냐하면 존재는 생성[becoming]의 지속적인 과정이기 때문이다), 그것(생각)에 대해서 유일한 보호 수단으로서 그것(생각)의 존재를 지속적으로 알아챌 필요가 있다. ` - S.Kierkegaard,op.cit.,p.75. 긍정적이거나 추상적인 생각은 존재로부터 유추 된다, 따라서 그것을 지속적으로 생각할 수 없다. 긍정적인 사색가에게 일어나는 어려움은 다음과 같은 측면으로 Kierkegaard에 의해 표현된다.
추상적인 용어로 그리고 존재가 영원하다고 생각하는 것은 본질적으로 그것(존재)을 폐기하는 것이다... 움직임 없이 존재를 생각하는 것은 불가능하고, 움직임은 영원하다고 생각될 수 없다. 움직임을 무시하는 것은 탁월한 성취가 아니다… 하지만 모든 생각이 영원하므로, 존재하는 개개인에 대한 어려움이 여기서 생긴다. 움직임과 같이 존재는 다루기 어려운 영역이다 ; 왜냐하면 만약 내가 그것을 생각한다면 나는 그것을 폐기하는 것이고 나는 그것을 생각하지 않는다. 그러므로 생각할 수 없는 것, 즉 존재가 있다고 말하는 것은 적절하다고 여겨지는 것 같다. 하지만 난해함은 존재 자체가 생각을 존재와 계속 결합하려하고, 사색가도 계속 존재하려고 한다는 것이다. Op.cit.,pp.273-4.

<o>. A.S. Eddington, New Pathways in Science, Cambridge 1935, ch.XII.

<p>. The Philosophy of Physical Science(물리학을 기반으로 한 철학), A.S.Eddington, Cambridge 1939,Chh.IX & X. 관찰의 결과를 흑백 논리에 의존하는 방식으로 표현하는 과학의 객관적 태도와 현상학의 자기중심적 관찰 태도를 동시에 채택하는 양자물리학자의 애매한 태도는 특히 그가 지적철학을 생성하는 데에 적절하지 않게 한다. (L'Homme Revolte [Gallimard,Paris 1951,p.126]에서 Camus는 서구의 추정 원칙이 정체성과 모순의 원칙에 대한 손상을 지속적으로 추구하는 서구 사고방식의 이상한 광경을 제공한다고 Breton의 초현실주의자적 사상을 비판한다. 그리고 Principles of Quantum Mechanics(양자역학의 원리들)에서 Dirac이 우리에게 그 이론에 필수적인 어떤 추상적인 양을 소개한 [P53]은 말할 필요도 없이 '추상적인 수학적 특징을 가지는 수의 집합'으로 대치할 수 있다. 독자가 맨 처음 chapter들을 읽은 것처럼 이 추상적인 량들은 사실 그것들에 관한 초현실적 분위기를 가진다.)

1. A Note On Paṭiccasamuppāda

Api c'Udāyi tiṭṭhatu pubbanto tiṭṭhatu aparanto, dhammaṃ te desessāmi :

Udāyi, 과거는 과거대로 두고, 미래도 미래대로 두고, 내가 너에게 dhamma를 전하려한다 :

Imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass'uppādā idaṃ uppajati ;

이것이 있을 때 이것이 있고 이것이 일어날 때 이것이 일어난다 ;

imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhatī ti.

이것이 없을 때 이것이 없고, 이것이 그칠 때 이것이 그친다.

Majjhima viii, 9<M.ii,32>

Imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass'uppādā idaṃ uppajjati ;

이것이 있을 때 이것이 있고, 이것이 일어날 때 이것이 일어난다 ;

yadidaṃ avijjāpaccayā saṅkhārā,

즉, 무지를 조건으로 필수결정조건들이 일어나고,

saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ, 필수결정조건들을 조건으로 의식이 일어나고,

viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ,의식을 조건으로 이름과 토대가 일어나고,

nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ,
이름과 토대를 조건으로 6가지 감각이 일어나고,

saḷāyatanapaccayā phasso, 6가지 감각을 조건으로 접촉이 일어나고,

phassapaccayā vedanā, 접촉을 조건으로 느낌이 일어나고,

vedanāpaccayā taṇhā, 느낌을 조건으로 갈망이 일어나고,

taṇhāpaccayā upādānaṃ, 갈망을 조건으로 집착이 일어나고,

upādānapaccayā bhavo, 집착을 조건으로 존재가 일어나고,

bhavapaccayā jāti, 존재를 조건으로 태어남이 일어나고,

jātipaccayā jarāmataṇaṃ sokaparidevadukkhadomanass' upāyāsā sambhavanti ;
태어남을 조건으로 늙어 죽어감, 슬픔, 애통함, 고통, 애도, 절망이 일어난다 ;

evam etassa kevalassa dhukkhakkhandhassa samudayo hoti.
따라서 이것이 모든 괴로움의 일어남이다.

imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati ;
이것이 없을 때 이것이 없고, 이것이 그칠 때 이것이 그친다.

yadidaṃ avijjānirodhā saṅkhāranirodho, 즉, 무지가 그치는 조건으로 필수결정조건들이 그치고,

saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho, 필수결정조건들이 그치는 조건으로 의식이 그치고,

viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, 의식이 그치는 조건으로 이름과 토대가 그치고,

nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho,
이름과 토대가 그침을 조건으로 6가지 감각이 그치고,

saḷāyatanirodhā phassanirodho, 6가지 감각이 그침을 조건으로 접촉이 그치고,

phassanirodhā vedanānirodho, 접촉이 그침을 조건으로 느낌이 그치고,

vedanānirodhā taṇhānirodho, 느낌이 그침을 조건으로 탐욕이 그치고,

taṇhānirodhā upādānanirodho, 탐욕이 그침을 조건으로 갈망이 그치고,

upādānanirodhā bhavanirodho, 갈망이 그침을 조건으로 존재가 그치고,

bhavanirodhā jātinirodho, 존재가 그침을 조건으로 태어남이 그치고,

jātinirodhā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanass' upāyāsā nirujjhanti ;

태어남이 그침을 조건으로 늙어 죽어감, 슬픔, 애통함, 고통, 애도, 절망이 그친다 ;

evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.

따라서 이것이 모든 괴로움의 그침이다.

Majjhima iv,8 < M.i,262-3 & 264 >

1. 보통 12-factored fomulation의 paṭiccasamuppāda에 대한 전통적인 해석은 Paṭisambhidāmagga<i,52> 혹은 아마 Abhidhammapiṭaka에 그 뿌리를 두고 있다. 이 해석은 Visuddhimagga<Ch, XVII>에 자세히 설명되어 있다. 그것은 다음과 같이 간략히 정리할 수 있다 :
Avijjā와 saṅkhārā는 이전 존재에서의 kamma(업, 행위)이고, 그것들의 vipāka(보, 결과)가

지금 현재의 viññāṇa, nāmarūpa, saḷāyatana, phassa, 그리고 vedanā이다 ;

taṇhā, upādāna 그리고 bhava는 현 존재에서의 kamma(업, 행위)이고, 그것들의 vipāka(보, 결과)가
다음 존재에서의 jāti(生, 태어남)와 jarāmaraṇa(老死, 늙고 죽음)이다.

$2. 이 Note는 독자가 이러한 전통적 해석에 익숙하지만 그것에 만족하지 않는다고 간주할 것이다. 그러므로 이 Note는 전통적인 해석에 대한 상세한 논의보다는 전통적 해석이 올바르지 않아서 불만족스럽다는 것을 간략히 나타내고 나서, 보다 만족스럽게 접근해 갈 수 있도록 guide를 제공할 것이다.

vedana에 대하여

$3. 전통적인 해석에 따르면 vedanā는 kamma-vipāka(이전 존재의 행위에 따른 결과)이다.
Vedanā Saṃy. iii,2<S.iv,230>에 있는 지침은 (Sutta가 명백히 다루는) bodily feeling(몸의 느낌)을 알아갈수록 kamma-vipāka가 아니라는 구체적인 이유 7가지가 있다는 것을 보여줄 것이다. 오로지 8번째 이유에서 kammavipākajā vedanā(움직인 결과에 따른 느낌)를 발견한다. 이것은 전통적 해석이 올바르다면 단지 bodily feelings에만 paṭiccasamuppāda를 활용하는 것으로 제한하고, 다른 것들은 제외하는 것이 된다. Bodily feelings의 일부는 paṭiccasamuppannā이지만 전부는 아니다 ; 그리고 이것은 예를 들면 아래에 있는 글과 의미를 일치시키기 어려울 것이다 :

Paṭiccasamuppannaṃ kho āvuso sukhadukkhaṃ vuttaṃ Bhagavatā
[The Auspicious One, friend, has said that pleasure and unpleasure are dependently arisen. 귀하신 분이, 기쁜 것과 기쁘지 않은 것(vedanā, 느낌)은 의지해서 일어난다. 고 말씀하셨다.] (Nidāna/Abhisamaya Saṃy. iii,5<S.ii,38>)

$4. 그렇지만 feeling에 관해서는 좀더 심각한 어려움이 있다. Aṅguttara III, viii, 1<A.i,176>에 있는 paṭiccasamuppāda formulation과 관련된 구체적인 문맥에서 somanassa(joy, 즐거움, +, 당기는 것, 좋은 것), domanassa(grief, 비통함, -, 밀어내는 것, 싫은 것)과 upekkhā(indifference, 무관심, 0)는 vedanā (feeling)에 포함되는 것이 확실하다. 하지만 이 3가지 feeling은 정신적인 것이고 (Sutta가 말한 것처럼) 마음이 어떤 대상에 대해 생각에 잠길 때(upavicarati) 일어난다 ;
따라서 이 3가지는 그 구조 자체에 cetanā(intention,의도)를 포함한다.
그리고 Sutta에 대한 논장은 이것을 허용하는 것 같다. 하지만 그렇게 허용하려면 paṭiccasamuppāda formulation에서 이 3가지 mental feeling을 vedanā로부터 배제하거나 이 3가지 mental feeling이 vipāka(결과)라고 주장해야 한다.

어떤 경우든 논장은 우리가 공부하는 Sutta에 반대되는 것 같다.
(제일 먼저 공부해야 할) 이 Sutta(Aṅguttara)는, 이 3가지 mental feeling이 vedanā(feeling)에 포함될 뿐만 아니라, 어떤 사람이 기쁜 것(혹은 편안한 것), 기쁘지 않은 것(혹은 불안한 것), 기쁘지도 슬프지도 않은 어떠한 경험도, 과거의 행동 때문이라는 관점을 유지하는 것은 현재상태의 행동을 헛되게 만드는 운명론(누구는 과거의 행동 때문에 살인자이고 과거의 행동 때문에 도둑이다 등등의 올바르지 못한 관점)을 채택하는 것이라고 명확하게 말한다.
이 3가지 mental feeling을 vipāka(결과, 과보)로 여긴다면 정확히 이러한 올바르지 못한 관점(wrong view)에 빠진 것이다 ; 그것보다는, 사실,.. 전통적인 해석은 이 3가지 느낌을 최소한 vedanā에서는 배제하려는 것으로 여겨진다(Visuddhimagga, loc. cit.를 보라). 전통적인 해석에게는 안됐지만 (전통적으로 vipāka<결과, 보>로 여겨지는) paṭiccasamuppāda의 nāmarūpa가 vedanā(느낌)일뿐만 아니라 cetanā(관심, 의도)이기도하다고 정의하는 Suttas(예를 들면 Majjhima i,9<M.i.53> 추가글 1번)가 있고, 논장은 vipakācetanā라고 강요하고 있다. 하지만 Buddha는 (Aṅguttara VI,vi,9<A.iii,415>추가글 2번)에서 kamma(action,행동)는 cetanā(intention, 의도)라고 말했고, 결국 vipakācetanā(결과로 인한 의도)라는 개념은 명백한 자기모순이다.
(결국 순간순간 알아차리는 것만이 필요할 뿐이다. 예를 들면, 만약 내가 강한 욕정에 사로잡혔을 때 경험하는 황홀한 feeling이 과거의 kamma(행위)에 의한 vipāka(결과)라면, 지금 나는 이 느낌에 대하여 현재 상태에서 책임져야 할 것은 전혀 없고 지금 할 수 있는 것도 전혀 없다. 하지만 나는 이것이 그렇지 않다는 것을 내 자신의 경험을 통해 안다 즉 만약 내가 할 수 있는 강한 욕정의 생각을 통한 즐거움을 선택한다면 나는 그렇게 할 수 있다. 하지만 또한 올바른 이유를 안다면 그런 생각을 그만두는 선택을 할 수도 있다.)<q>

saṅkhārā에 대하여
$5. 그럼 이제 saṅkhārā에 대하여 논의해 보자. 논점을 피하면 안되니까 지금 당장은 번역을 시도하지 않을 것이다. 우리는 paṭiccasamuppāda formulation에 있는 saṅkhārā의 정의에 대하여 Nidāna/Abhisamaya Saṃy. i,2<S.ii,4>로 관심을 돌릴 수 있다.

Katame ca bhikkhave saṅkhārā. 비구여 어느 것이 'saṅkhārā'인가?

Tayo'me bhikkhave saṅkhārā, kāyasaṅkhāro vacīsaṅkhāro cittasaṅkhāro.

이 3가지 'saṅkhārā'가 있다. 그것은 몸을 결정하는 필수조건, 말을 결정하는 필수조건, 마음을 결정하는 필수조건이다.

Ime vuccanti bhikkhave saṅkhārā. 이것들이 'saṅkhārā(필수결정조건들)'라고 불린다.

그런데 무엇이 kāyasaṅkhāra, vacīsaṅkhāra, cittasaṅkhāra인가? Cūlavedallasutta(Majjhima v,4 <M.i,301> & Citta Saṃy.6<S.iv,293>)는 우리에게 아래와 같이 설명한다.

Kati pan'ayye saṅkhārā ti.(그러면 'saṅkhārā(필수결정조건들)'가 몇 개 있습니까?)

Tayo'me āvuso Visākha saṅkhārā, kāyasaṅkhāro vacīsaṅkhāro cittasaṅkhāro ti.
(친구 Visākha여, 이 3가지 '필수결정조건들'이 있다. 즉 몸을 결정하는 필수조건, 말을 결정하는 필수조건, 마음을 결정하는 필수조건이다.)
Katamo pan'ayye kāyasaṅkhāro, katamo vacīsaṅkhāro, katamo cittasaṅkhāro ti.

(그러면 어느 것이 몸을 결정하는 필수조건이고 어느 것이 말을 결정하는 필수조건이며 어느 것이 마음을 결정하

는 필수조건입니까?)

Assāsapassāsā kho āvuso Visākha kāyasaṅkhāro, vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ti.
(친구 Visākha여, 숨을 들이쉬고 내쉬는 것이 몸을 결정하는 필수조건이고, 생각하고 깊이 심사숙고하는 것이 말을 결정하는 필수조건이며, 감각적으로 인식하고 느끼는 것이 마음을 결정하는 필수조건이다.)
Kasmā pan'ayye assāsapassāsā kāyasaṅkhāro, kasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, kasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ti.

(그러면 숨을 들이쉬고 내쉬는 것이 왜 몸을 결정하는 필수조건이고, 생각하고 숙고하는 것이 왜 말을 결정하는 필수조건이며, 감각적으로 인식하고 느끼는 것이 왜 마음을 결정하는 필수조건입니까?)

Assāsapassāsā kho āvuso Visākha kāyikā, ete dhammā kāyapaṭibaddhā, tasmā assāsapassāsā kāyasaṅkhāro.
(친구 Visākha여, 숨을 들이쉬고 내쉬는 것은 몸과 밀접하게 연결되어 있다. 즉 호흡을 해야 몸이 살아 움직일 수 있다. 그래서 호흡이 몸을 결정하는 필수조건이다.)
Pubbe kho āvuso Visākha vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro.
(친구 Visākha여, 생각하고 깊이 심사숙고한 다음에 말하기 시작한다. 즉 생각하고 깊이 심사숙고하고 나서 말한다. 그래서 생각하고 숙고하는 것이 말을 결정하는 필수조건이다.)

Saññā ca vedanā ca cetasikā, ete dhammā cittapaṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ti.

(감각적 인식과 느낌은 정신적인 것이다. 이것들은 마음과 밀접하게 연결되어 있다. 그래서 감각적 인식과 느낌은 마음을 결정하는 필수조건이다.)

현재의 전통적 해석은 Paṭiccasamuppāda 문맥에 있는 saṅkhārā가 cetanā(의도, intension)있는 kamma(업, 前生의 행위)라고 말한다 (즉 前生의 의도적인 행위). 그렇다고 in-&-out breaths, thinking-& pondering, perception and feeling 각각을 bodily kamma(신체적 업), verbal kamma(언어적 업), mental kamma(정신적 업) 혹은 bodily cetanā(신체적 의도), verbal cetanā(언어적 의도), mental cetanā(정신적 의도)라고 이해해야 하는가?
나의 현재존재(中生)가 이전존재(前生)에서 내가 호흡한 행위의 결과인가? thinking-&-pondering이 verbal action(말의 업)인가?

우리는 Sutta <Saḷāyatana Saṃy. ix,10<S.iv,68>)에서 각 문구들을 구분할 때
(Phuṭṭho bhikkhave vedeti, phuṭṭho ceteti, phuṭṭho saṅjānāti...
비구들이여, 접촉했고, 그는 느낀다 ; 접촉했고, 그는 의도한다 ; 접촉했고, 그는 감각적으로 인식한다...)식으로 감각적 인식과 느낌을 의도로 간주해야 하는가?

확실히 saṅkhārā는 경우에 따라서 cetanā일 수 있다.(e.g. khandha Saṃy. vi,4<S.iii,60>3) ; 하지만 항상 그렇다는 의미는 아니다. Cūḷavedallasutta는 in-&-out breaths, thinking-& pondering, perception and feeling이 명확히 saṅkhārā라고 말해준다(즉 body, speech 와 mind는in-&-out breaths, thinking-& pondering, perception and feeling과 긴밀히 연결되어 있고, 이것들 없이는 body, speech 와 mind가 일어나지 않는다.) ; 그리고 여기에서 saṅkhārā를 cetanā로

해석하는 것은 Sutta를 왜곡하는 것이다.

$6. 그럼에도 불구하고 Paṭiccasamuppāda의 문맥에서 saṅkhārā가 cetanā를 의미할 수 없다고 앞서 말한 대로 여기는 것은 실수일 수 있다. Nidāna/Abhisamaya Saṃy. vi,1<S.ii,82> Sutta는 문맥상 saṅkhārā를 puññābhisaṅkhāra, apuññābhisaṅkhāra, āneñjābhisaṅkhāra로 여기고, 이때의 saṅkhāra는 cetanā의 한 종류로 이해해도 될 정도로 충분히 명백하다. 사실, paṭiccasamupādda의 문맥에서 saṅkhārā에 대한 전통적인 개념이 정당하다고 믿는 것은 이 Sutta 때문이다. 어떻게 전통적인 해석이 Cūḷavedallasutta의 구절을 무시하고 assāsapassāsā, vitakkavicārā, saññā, vedanā를 cetanā라고 설명하는 어려움을 피해갔는지 놀라울 따름이다. 그 답은 간단하다: cittasaṅkhārā와 manosaṅkhāra가 동일한 것으로 채택한 전통적 해석은 (Visuddhamagga에서) kayasaṅkhāra, vacīsaṅkhāra 그리고 cittasaṅkhāra가 kayasañcetanā, vacīsañcetanā, manosañcetanā라고 노골적으로 주장한다. < $16번을 보라> 그리고 Cūḷavedallasutta를 완전히 무시한다. 따라서 이 난제는 일어나는 것이 조심스럽게 허용되지 않는다.

$7. paṭiccasamuppāda에 대한 전통적 해석에는 더 많은 결점과 모순이 발견될 것이라는 것은 의심의 여지가 없지만, 이 논의는 논쟁이 아니기 때문에 그 결점과 모순들을 찾아서 논의하지는 않겠다. 그렇지만 이 전통적인 해석의 일반적 태도에 따른 불만족에는 근거가 남아있다. Buddha는 Majjhima iii, 8<M.i,191>에서 Dhamma를 보는 자는 paṭiccasamuppāda를 본다고 말했다. 그리고 Dhamma는 sandiṭṭhika(immediately visible, 즉시 볼 수 있다)이고 akālika(without involving time, 시간과 관계가 없다)라고 말했다(Majjhima iv,8<M.i,265>를 보라). 이제 만약 전통적인 해석이 맞다면 avijjā에서 jarāmaraṇa까지 12가지 항목들을 한번에 모두 볼 수 없다 는 것은 확실하다. 왜냐하면 12가지 항목들은 3개의 연속하는 존재에 흩어져 있기 때문이다. 예를 들면, 나는 지금 현재의 viññaṇa에서 vedanā까지 볼 수 있다. 하지만 과거 존재(avijjā와 saṅkhārā)의 kamma(action,행동)를 지금 볼 수는 없다. 전통적 해석에 따르면 그것은 이 현재 행동들의 원인이었다. 혹은 나는 tanhā 등등을 볼 수 있을 지도 모르지만 미래에 이 행동으로 인한 jāti와 jarāmaraṇa를 지금 볼 수는 없다. 모든 12가지 항목들이 각 존재의 현재 상태에 있는 한, 그것들 모두를 한번에 볼 수 있다고 주장한다고, 상황이 좋아질 것은 전혀 없다. 의심의 여지없이 이 모든 12가지 항목들을 한번에 볼 수 있다는 것은 진실이다. 하지만 전통적인 해석에 따르면 내가 지금 보는 avijjā와 saṅkhārā는 다음(next)존재[즉 來生]의 viññāṇa에서 vedanā까지의 원인들이고, 내가 지금 보는 viññāṇa에서 vedanā까지 와 우연히 연결될 가능성은 전혀 없다. 다른 말로하면 saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ의 관계는 어느 경우에도 보여질 수 없다. 이 결론은 만약 전통적 해석이 맞다면 paṭiccasamuppāda formulation은 최소한 부분적으로는 믿을만해야 한다는 것이다. 비록 과거 존재의 기억이 있다 하더라도 상황은 여전히 불만족스럽다, 왜냐하면 기억은 현재의 reflexive experience상에서 동일 수준으로 확실하지 않기 때문이다.

imass'uppādā idaṃ uppajjati, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati (with arising of this this arises, with cessation of this this ceases)대신에, 전통적인 해석은 사실상 imassa nirodhā idaṃ uppajjati(with cessation of this, this arises)라고 말한다. 독자가 이 논의를 전통적 해석에 대해 타당한 반대의견으로 인식을 하던 안 하던 간에 이 관점을 추가로 서술하는 것은 불필요하다. 만약 독자가 이것을 반대의견으로 아직 보지 못했다면, 논쟁의 양으로는 그의 눈을 뜨게 할 수 없을 것이다. 이것은 자기 자신의 존재에 대한 기본적인 사고방식의 문제이다. 지금 해결해야만 하는 불안정, 존재의 문제가 있는가, 없는가?

$8. 만약 paṭiccasamuppāda가 sandiṭṭhika이고 akālika라고 한다면, kamma와 kammavipāka(적어도 도덕적인 행동과 그 결과로서 생기는 보답 같은 평범한 의미)간에는 아무런 관련이 없다는 것은 명백하다(KAMMA를 보라) ; kamma가 vipāka로 되어 가는 데는 시간이 걸린다. Vipāka(보답, 결과)는 항상 일정 시간이 지나고 난 뒤 Kamma(행동)를 따르고 결코 동시에 있지 않는다. 만약 paṭiccasamuppāda formulation이 kamma와 vipāka를 포함하지

않는다는 것을 안다면 $3 과 $4번에서 일어난 난제는 사라질 것이 확실하다. 우리는 더 이상 vedanā가 kamma인지, vipāka인지를 결정할 필요가 없을 것이고 Vipākacetanā같은 모순이 필요하지 않을 것이다. Kamma든 vipāka든 상관없이 vedanā는 paṭiccasamuppanna(dependently arisen,

의지해서 일어나는 것)일 것이다. $5 와 $6번의 뚜렷한 충돌도 사라지는 것을 발견할 것이다 ;

paṭiccasamuppāda formulation의 두 번째 항목인 saṅkhārā가 kamma(업)로 여겨질 필요가 없다면, saṅkhārā를 활용한 Cūḷavedallasutta의 kaya-, vacī-, citta-saṅkhārā 뿐만 아니라 Nidāna/Abhisamaya Saṃy. vi,1의 puñña-, apuñña-, āneñja-abhisaṅkhārā의 의미를 찾는 것도 손쉬울 것이다. kamma는 cetanā(action is intention)이지만, 우리가 cetanā를 다룰 때 kamma와 그것의 결과인 vipāka를 생각할 필요가 전혀 없다. 현재의 cetanā는 현재의 saññā[perception, 감각적 인식] 및 현재의 vedanā[느낌]와 분리할 수 없는 구조로 되어 있다 그리고 미래에 대한 생각들은 현재의 괴로움에 대한 문제와 전혀 관계가 없다.

Yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmin ti

느끼는 것이 무엇이든 불만족스럽(괴롭)다.

[NIBBANA에서 인용된 Vedanā Saṃy.ii,1을 보라]<r>

$9. paṭiccasamuppāda formulation의 끝에 있는 jāti와 jarāmaraṇa에 대해 먼저 논의를 시작하는 것이 손쉬울 것이다. 먼저, jāti는 birth이지 re-birth가 아니다. Re-birth는 Majjhima v,3<M.i,294>에 있는 것처럼 punabbhavābhinibbatti이고, 여기서 미래에 '새롭게 회복된 존재로 태어나는 것'은 avijjā(알지 못함)와 taṇhā(갈망)의 결과이다 그리고 여기에는 두개의 연속하는 존재들이 명백히 관련되어 있다. 의심의 여지없이, Buddha는 매순간 여전히 tanhā(갈망)를 가지고 살아가는 개개인을 기다리는 re-birth(즉 지금 tanhā를 가진 개개인을 지금 기다리고 있는 rebirth)를 보는 것이 가능하다. 만약 이것이 그렇다면, Buddha에게 있어서 tanhā에 의지하는 re-birth는 바로 알 수 있는 것이지 시간과 관계있는 것이 아니다. 하지만 ariyasāvaka(성스러운 제자)는 확신(aprapaccayā ñāṇaṃ)을 갖고 그 스스로 paṭiccasamuppāda를 보지만 그는 Buddha의 권위<s>하에 re-birth를 여전히 받아들일 가능성은 결코 없다.
다른 말로하면 ariyasāvaka(성스러운 제자)는 (jāti가 paṭiccasamuppāda formulation의 한 부분이기 때문에) 직관적으로 birth를 보지만 반드시 직관적으로 re-birth를 보는 것은 아니다. 그렇지만 jāti가 ariyasāvaka(성스러운 제자) 자신의 신체적 태어남을 현재존재로 여기는 것이 아닌 것은 명백하다 ; 잘돼봐야 기껏 기억만이 있을 수 있고, 아마 전혀 회상할 것이 없을 것이다. 그럼.. jāti가 이해되는가?

$10. Upādānapaccayā bhavo;(집착을 조건으로 존재가 일어나고)
bhavapaccayā jāti;(존재를 조건으로 태어남이 일어나고)
jātipaccayā jarāmaraṇaṃ(태어남을 조건으로 늙어 죽어감...이 일어난다)
근본적인 upādāna(holding, 집착)는 attavāda(내가 있다 혹은 내가 존재한다는 믿음, Majjhima ii, 1<M.i,67>을 보라)이고, 그것은 '자아'가 있다는 믿음에 집착하고 있는 것이다. Puthujjana는 보이는 것을 말 그대로 그의 자아라고 여긴다 ; 그리고 이것이 계속되는 한, 적어도 자기 자신의 눈으로는 '자아'가 계속있다. 이것이 bhava(存在)이다.

Puthujjana는 사람들이 태어나고 죽는다고 알고 있다 ; 그리고 그가 '나의 자아는 존재한다'고 생각하는 한, 그는 또한 '나 자신은 태어났고 나 자신은 죽을 것이다.'라고 생각한다. Puthujjana는 self(자아)에 birth(태어남)과 death(죽음)라는 단어가 적용된다고 알고 있다.<t>

Puthujjana와는 대조적으로, arahat은 asmimāna[I am...]를 뿌리까지 파 버렸다(attavāda [belief in self]를 말하는 것

이 아니다. MAMA를 보라), 그리고 내가 있다(I am...)는 생각조차 없다. 이것이 bhavanirodha(cessation of being<존재의 그침이다>)이다. 그리고 그가 ‘I am(나는 ...이다)’을 생각하지 않는 한, 그는 또한 ‘I was born(내가 태어났다)’ 거나 ’I shall die(나는 죽을 것이다.)’라고 생각하지 않는다. 다른 말로 하면, 그는 birth와 death가 적용되는 ‘self(자아)’ 혹은 “I(나)” 조차도 없다는 것을 안다. 이것이 jātinirodha(태어남의 그침)이고 jarāmaraṇanirodha(늙고 죽음의 그침)이다. (아래의 Kosala Saṃy.i,3<S.i,71>를 보면 arahat이 말할 때 어떻게 birth와 death라는 단어가 거부되었는지 알 수 있다.

Atthi nu kho bhante jātassa aññatra jarāmaraṇā ti.

태어난 자에게 늙고 죽는다는 것보다 더 중요한 것이 있는가?

N’atthi kho mahārāja jātassa aññatra jarāmaraṇā.

태어난 자에게 늙고 죽는다는 것보다 더 중요한 것은 없다.

Ye pi te mahārāja khattiyamahāsālā... brāhmaṇamahāsālā... gahapatimahāsālā... , tesaṃ pi jātānaṃ n’atthi aññatra jarāmaraṇā.

고귀한 전사... 성직자... 가장들, 그들에게 늙고 죽는다는 것보다 더 중요한 것은 없다.

Ye pi te mahārāja bhikkhu arahanto khīṇāsavā..., tesaṃ pāyaṃ kāyo bhedanadhammo nikkepanadhammo ti.

(고귀한 arahat, 병독의 파괴자, 그에게도 이 몸이 깨뜨려지고 눕혀지는 것은 자연스럽다.)

말 그대로 분명한 내(self)가 있다고 여기는 Puthujjana는 자신이 upādāna(집착)의 피해자임을 알지 못한다. 그는 being a self(자아가 있다)가 holding a belief in self(자아가 있다고 믿는 집착, upādānapaccayā bhavo)에 의지하고 있다는 것을 알지 못한다. 그리고 birth and death(태어남과 죽음)가 그의 ‘being a self’(자아가 있다는 믿음. bhavapaccayā jāti 기타 등등)에 의지하고 있음을 알지 못한다. 반면에 ariyasāvaka(부처의 제자)는 이것들을 알고 또한 이것들의 그침을 안다(심지어 그가 완전한 깨달음의 성취를 아직 이루지 못했다고 해도). 그가 이것들을 안다는 것은 직접적(direct, 직접적인 경험)이다. 아주 명확하게 re-birth에 대한 생각은 여기에서는 전혀 관계없다.

saṅkhārā라는 단어에 대하여

$11. paṭiccasamuppāda formulation의 처음으로 돌아가서 saṅkhārā라는 단어에 대하여 논의해보자. $5번에 인용된 Cūlavedallasutta의 문구에서는 명백하게 saṅkhārā를 다른 것(thing)들과 분리할 수 없는 것(thing)을 의미하는 단어로 사용한다. 다른 말로하면, 필수결정조건이다. 이 정의는 완벽하게 간결하고 아주 보편적인데, 우리에게 필요한 모든 것이라는 것을 알 수 있을 것이다.(만약 saṅkhārā가 다른 것들이 의지하는 것이라면, ‘다른 것들’은 saṅkhārā에 의해 결정(determined)된다. 그러므로 saṅkhārā는 determination(결정하는 조건) 혹은 determinant(결정요인)이다. saṅkhārā를 번역할 필요가 있을 때 determination이라는 단어를 사용하는 것이 적당할 것이다.

$12. 이런 저런 문장에서 saṅkhārā가 나올 때마다 항상 determination의 의미를 가지는 지 알기 위해서는 얼마간의 토론이 필요하다. 우리는 기본적인 3개의 문장으로 시작할 수 있다.

Sabbe saṅkhārā aniccā 모든 saṅkhārā(호흡, 감각적 인식, 느낌, 생각, 의식)는 일어나고 사라진다.

Sabbe saṅkhārā dukkhā 모든 saṅkhārā는 괴롭[불안하]다.)

Sabbe dhammā anattā 모든 dhamma는 자아를 찾을 수 없다.)

(Dhammapada xx, 5-7 < Dh. 277-279>)

puthujjana는 말 그대로 자신의 자아(self)가 있다고 받아들인다. 스스로 자신에게 '나의 자아는 무엇인가?' 라고 물을 때, 이것 혹은 저것을 가지고 어떤 식으로든 자신의 정체성을 찾는다, 구체적으로는 pañc'upādānakkhandhā(5가지 집착하는 덩어리) 혹은 그 중의 한 가지를 가지고(Khandha Saṃy.v,5<S.iii,46>추가글 4번을 보라)... 그가 자아(self)로 여기는 thing(dhamma)이 무엇이든 그는 그것을 영원히 존재한다고 믿는다. 그렇지만 만약 그것이 유한하다는 것을 안다면 그는 그것을 자아(self)로 여기지 않을 것이다 (DHAMMA를 보라).
그렇지만 그것을 영원한 것으로 본다면(사실은 다른 어떤 것보다도 더 영원한 것으로 본다), 그는 '다른 것들은 유한하고 변할 수 있지만 이것은 아니다. 이것은 나 자신(myself)이다'<puthujjana의 생각 : 이 영원한 thing이라고 생각할 것이다. puthujjana가 그것(myself)이 유한하고 변한다는 것을 알기 위해서는 간접적인 방법들이 필요하다 : 먼저 이것(myself)이 다른 것에 의지하거나, 결정된다는 것을 알아야 한다. 그 다음으로, 이 다른 것 혹은 이 결정하는 것(determination) 혹은 saṅkhārā가 유한하다는 것을 알아야 한다. 이것(myself)이 의지하는 다른 것, saṅkhārā가 유한하다는 것을 알 때 그는 이것(myself) 또한 유한하다는 것을 안다, 그리고 이것(myself)을 더 이상 self(자아)라고 여기지 않는다(Saṅkhārā를 보라). 따라서 Sabbe saṅkhārā anicca(모든 saṅkhārā는 유한하다)가 보일 때, Sabbe dhammā anattā(모든 dhamma는 자아를 찾을 수 없다)가 보인다. 그리고 비슷하게 Sabbe saṅkhārā dukkhā가 보일 때, Sabbe dhammā anattā가 보인다. 그러므로 우리는 Sabbe saṅkhārā aniccā를 'dhamma가 의지하는 모든 것들, 즉 모든 결정하는 것들(saṅkhārā)은 유한하다.'라고 이해할 수 있고, 필연적으로 다른 것들(saṅkhārā)에 의지하는 모든 것들 즉 모든 결정지워진 것들(saṅkhatā dhammā)은 유한하다. 결국 sabbe dhammā anattā (모든 것들은 자아를 찾을 수 없다)가 당연히 따라 나온다.<u>

$13. 모든 것(dhamma)은 일반적 (예를 들면 일반적 느낌, 느낌이 아닌 것에 반대되는 느낌)이거나, 특별하거나(예를 들면, 이전의 즐거운 느낌과 반대되는 현재의 이 고통스러운 느낌) 간에 필연적으로 pañc('upādān)akkhandhā(5가지<집착하는> 무더기>중에 1개 혹은 1개 이상을 포함하는 것임에 틀림없다 이것과 동일한 방법으로 모든 determination(saṅkhārā)도 pañc('upādān)akkhandhā(5가지<집착하는> 덩어리) 중의 1개 혹은 1개 이상을 반드시 포함한다. 따라서 pañc('upādān)akkhandhā(5가지 <집착하는> 덩어리)는 '다른 것들이 의지하는 것들'로 여겨지면 saṅkhārā로 간주할 수 있고, 단지 thing 그 자체로 여겨지면 dhamma로 간주할 수 있다.(Majjhima iv,5<M.i,228>.추가글 5번을 보라)

$14. saṅkhārā는 pañc'upādānakkhandhā(집착하는 5가지 덩어리)중의 하나이다.(하지만 arahat의 경우는 pañcakkhandhā[5가지 덩어리]중의 하나이다. Khandha Saṃy. v,6<S.iii,47>을 보라.) 구절 $5번(Khandha Saṃy.vi,4 추가글 3번)에 언급되었던 Sutta는 솔직히 이 문맥에서 saṅkhārā가 cetanā 라고 한다. 만약 그렇다면, cetanā는 다른 것들이 의지하는 것이어야 한다. 이 다른 것들은 무엇인가? 그 답은 khajjaniyasutta(khandha Saṃy.viii,7<S.iii,87> 추가글 6번)에 바로 나와 있다. 그 다른 것들은 바로 pañc('upādān)akkhandhā 그 자체이다.<v>

$15. 이 $14 절의 글은 우리를 $6의 puññābhisaṅkhāra, apuññābhisaṅkhāra 그리고 āneñjābhisaṅkhāra로 이끈다. 이 결정하는 것 <puññābhisaṅkhāra, apuññābhisaṅkhāra, āneñjābhisaṅkhāra>은 확실히 어떤 종류의 cetanā이다 - 사실 이 Sutta 자체(Nidāna/Abhisamaya Saṃy.vi,1)는 abhisaṅkharoti와 abhisañcetayati라는 단어와 연관되어있다. 이에 대한 간략한 논의가 필요하다. 아래 Sutta는 말한다:

Avijjāgato'yaṃ bhikkave purisapuggalo puññañ ce saṅkhāraṃ abhisaṅkharoti, puññūpagaṃ hoti viññāṇaṃ.

(지식을 알지 못하는 이 개인이 유익한 결정을 하고 있다면, 그의 의식은 유익에 도착했다.)

단어 puñña(merit)는 보통 kamma(action)와 관련 있다, 그리고 전통적인 해석은 puññūpaga viññāṇa 가 다음 존재에서 puññakamavipāka(유익한 공덕으로 인한 보답)라고 추정한다. Puñña는 확실히 kamma 이지만 puññūpaga viññāṇa가 결정하고 있거나 유익을 의도하는 자의 유익한 의식 외에 다른 어떤 것이라고 제안하는 Sutta는 전혀 없다.(유익이 개인에 의해 의도 될 때 그의 의식 세계는 '유익한 것을 추구하는 세계'에 있고 따라서 의식은 '유익에 도착했다'.) $14절에서 모든 종류의 cetanā(intentions)는 saṅkhārā 라는 것을 알았고, 이것은 예외가 없다. 하지만 Sutta로부터 보았듯이 cetanā는 어떤 특이한 종류이다 ; 왜냐하면 그것들은 arahat에게서는 발견되지 않는다. 그것들(cetanā)은 자아가 있다고 믿는 믿음이 은연중에 내재해있는 intention들이다. 우리는 $10절에서 자아가 있다는 믿음(내가 있다는 믿음)이 birth가 일어나는 조건이고, 그런 믿음의 모든 끈이 뿌리 채 뽑힐 때 birth라는 단어는 더 이상 적용되지 않는다는 것을 보았다. 그와 정확하게 동일한 방식으로 자아가 있다는 믿음은 (내가 있다는)의식이 일어나는 조건이고 자아가 있다는 믿음이 모두 그칠 때 (내가 있다는)의식이라는 단어는 더 이상 적용되지 않는다. 따라서 이 특이한 intention들의 그침으로 (내가 있다는)의식의 그침 이 있다. 그렇지만 arahat은 여전히 살아있고 그는 intention들(보다 일반적으로는 determination들)과 의식 둘 다를 가진다. 하지만 이 자아가 있다는 믿음의 의식은 그쳤고 그 intention들(혹은 determination들)은 마찬가지로 그친 것으로 간주되어야 한다. (이 문제는 $22 절에서 추가로 논의된다. 또한 Viññāṇa를 보라). '결정되는 것들이 있는 한, 의식이 있다'는 뜻의 Saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ은 'puthujjana의 결정하는 것(cetanā)들이 있는 한 puthujjana의 의식이 있다'는 뜻으로도 이해될 수 있다. 비록 khajjaniyasutta($14)는 determinations가 (의식을 포함한)결정되는 것들을 결정하는 한, 소위 determinations이라고 불리지만, 우리는 의식의 조건(saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ)이라고 할 때의 determinations가 determinations라고 결론지어서는 안된다, 왜냐하면 그것들은 의식의 조건이기 때문이다 : 즉 반대로, 그것들은 의식을 결정하기 때문에 의식의 조건이다. 따라서 vitakkavicārā(생각하고 숙고하는 것)는 vacī(말)를 결정하고, 그것이 vacīsaṅkhāra라고 불리는 이유이다. 그리고 그것들이 viññāṇa의 조건인 saṅkhāra이다. 특히 puññābhisaṅkhāra, apuññābhisaṅkhāra 그리고 āneñjābhisaṅkhāra는 cetanā인데, 그것은 viññāṇa를 puññūpaga, apuññūpaga 그리고 āneñjūpaga로 각각 결정한다. 그것들은 특정한 의식들을 결정하는 특정한 intention(의도)들이다. 그것들이 (무엇이든 간에) 어떤 것을 결정하는 한, 이 intention(의도)들은 determination(khajjaniyasutta에서 설명된 것처럼)이다. Determinations로서 그것들은 의식을 결정하는 조건이다. 그리고 Puthujjana의 determinations로서 그것들은 (항상 puññūpaga, apuññūpaga 그리고 āneñjūpaga 있는) Puthujjana의 의식을 결정하는 조건이다. 정확하게 왜 determinations이 의식을 결정하는 조건인지는 뒤에 논의될 것이다.

$16. 종종 Sutta들에서 kāyasaṅkhāra, vacīsaṅkhāra 그리고 (cittasaṅkhāra가 아닌) manosaṅkhāra라는 용어를 만나는 것을 제외하고는 $5절에 있는 kāyasaṅkhāra, vacīsaṅkhāra, cittasaṅkhāra에 대하여 더 이상 추가로 언급할 말은 전혀 없다. 이것들(kāyasaṅkhāra, vacīsaṅkhāra, manosaṅkhāra)은 Nidāna/Abhisamaya Saṃy.iii,5<S.ii,40>를 보면 kāyasañcetanā, vacīsañcetanā, 그리고 manosañcetanā로 이해될 수 있고, 앞의 3가지(kāyasaṅkhāra, vacīsaṅkhāra, cittasaṅkhāra)와 혼동해서는 안된다.<w> Sutta에서 만났던 saṅkhāra의 다른 변형들(예를 들면,āyusaṅkhāra, 삶이 의지하는 것 혹은 삶을 결정하는 것, Majjhima v.3<M.i,295>)은 어떤 특별한 난해함을 일으키지 않는다. 따라서 우리는 saṅkhāra의 핵심 의미가 $11절에서 정의된 것으로 간주할 것이다.

$17. 아래 문구를 고려해보자.

Tisso imā bhikkhave vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā...
(일시적이고 결정되어지고 의지해서 일어나는 3가지 느낌이 있다…(Vedanā Saṃy I,9<S.iv,214>).

우선 우리는 saṅkhatā 인 것이 aniccā(impermanent, 일시적이다, 일어나고 사라진다)라는 것을 안다. 이것은 이미
$12절에서 논의한 것으로부터 알고 있다. 두 번째로 결정되어지는(to be saṅkhatā)것과 의지하여 일어나는(to be paṭiccasamuppannā)것은 똑같은 것이라는 것을 안다. 이것은 $12절에서 간접적인 방법으로 보여진, 즉 앞선 조건에 의지하는 모든 것들은 유한하다는 paṭiccasamuppāda formulations의 의미를 말해준다.
그럼 이제 의문이 일어날 수 있다, '맨 처음 것은 무엇일까? 앞선 항목이 없으면 그것은 영원한가?'. 여러 Sutta들(Dīgha.ii,1<D.ii,32>); Nidāna/Abhisamaya Saṃy.vii,5<S.ii,104>; ibid.vii,7<S.ii,112-5>)에서 이 series는 되풀이 된다,

nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, 이름과 토대를 조건으로 6가지 감각이 일어나고,

viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, 의식을 조건으로 이름과 토대가 일어나고,

그리고 나서 다시 앞으로 돌아가서 nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, nāmarūpa를 조건으로 viññāṇa가 일어난다,"

이것은 Buddha에 의해 (Dīgha ii,1 & Nidāna/Abhisamaya Saṃy.vii,5에서) 아래와 같이 설명되어졌다:

Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamha nāparaṃ gacchati ;
이 의식은 nāmarūpa에서 되돌아온다. 그것은 더 멀리 나아가지 않는다 ;
ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā yadidaṃ nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, 따라서 지금까지 누군가 태어나거나 늙거나 죽거나 떨어지거나 일어날 수 있다 즉 nāmarūpa를 조건으로 의식이 일어나고,
viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, 의식을 조건으로 nāmarūpa가 일어나고,

nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, nāmarūpa를 조건으로 saḷāyatana(6가지 감각토대)가 일어나고,

이 formulation(viññāṇa←→nāmarūpa)에서 앞서는 제일 처음 항목은 없다는 것이 명백하다 - nāmarūpa는 viññāṇa를 의지하고 viññāṇa는 nāmarūpa를 의지하며 각각은 서로에 의해 결정되고 있다. 만약 puthujjana가 viññāṇa를 자아(self)라고 결정한다면, nāmarūpa의 유한함에 의해 자아의 영원함이 허물어지는 것을 발견할 것이고, 만약 nāmarūpa를 자아(self)라고 결정한다면, 자아의 영원함은 viññāṇa의 유한함에 의해 허물어지는 것을 발견할 것이다. (Visuddhimagga ch.XVIII 에서 nāmarūpa를 mind-&-matter라고 한 전통적인 해석은 아주 잘못된 것이다. Rūpa는 확실히 matter<혹은 subatance>이지만, nāma는 mind가 아니다. 여기서 추가 논의는 부적절하고, Nāma를 보라. 우리는 nāmarūpa를 이미 알고 있는 name-&-matter로 번역할 수 있다.

$18. 결정되어지는(saṅkhāta)것과 의지하여 일어나는(paṭiccasamuppanna)것은 하나이고 동일한 것인 한, $17절의 series에 있는 각 항목은 그것이 의지하는 saṅkhāra를 뒤따른다, 따라서 series에 있는 항목들의 전체 덩어리는 그들 각각의 saṅkhāra 전체 덩어리에 의지한다는 것을 알 수 있다. 이런 의미로 항목들의 전체 덩어리는 saṅkhārapaccayā라고 말할 수 있다. 하지만 이 선언이 series의 개별항목과 모든 항목이 특정한 saṅkhāra만을 의미하는 한, 그것은 새로울 것이 없다. 하지만 saṅkhārapaccayā는 다른 방식으로 이해될 수 있다. '어떤 특정 saṅkhāra 덩어리에 의지하는' 의 의미대신에, 우리는 'saṅkhāra같은 것들이 있다는 진실에 의지하는' 의 의미를 선택할 수 있다.

우선 첫번째 의미는 saṅkhārapaccayā는 paṭiccasamuppāda(dependent arising)와 동등한 의미이고, 주어진series를 특정 항목의 집단에 적용한다 ;

두번째 의미는 paṭiccasamuppāda의 모든 formulation들은 아주 보편적인 진실이고, 이 formulation뿐만이 아니다(다른 formulation이 특정 항목들의 어떤 다른 집합으로 구성되어 있는 한). 사실,

paṭiccasamuppāda는 (이 Note의 서두 첫 번째 Sutta에서 공식적으로 언급한) structural principle(구조적 원리)이고, saṅkhāra의 하나 혹은 다른 하나의 특정한 연결고리가 아니다. 따라서 paṭiccasamuppāda를 특정한 항목들에 대한 formulation으로 여기는 것은 과도한 단순화이다. 모든 formulation은 그 원리의 예시이다: 말이 필요가 없다. 순전히 paṭiccasamuppāda의 예시 때문에, 모든 paṭiccasamuppāda series는 saṅkhāra와 같은 것들이 있다는 진실에 의지한다 ; 더 유력한 이유로 $17절의 series는 saṅkhāra가 존재하는 진실에 의지한다 : saṅkhāra같은 것이 없었다면 paṭiccasamuppāda같은 것도 전혀 없을 것이고, 그러므로 이 개개의 formulation도 전혀 없었을 것이다.

$19. paṭiccasamuppāda를 하나의 series로 간주하는 것은 과도한 단순화이지만, 완전히 틀린 것은 아니다. 특정 항목들로 된 paṭiccasamuppāda의 거의 모든 formulation은 차이(Digha ii,2<D.iii,56>9, 예를 들면, saḷāyatana는 제외) 없이 되풀이 되는 항목들(viññāṇa, nāmarūpa, saḷāyatana, phassa, 기타 등등)의 명확한 짝을 발견할 수 있다. 이렇게 되풀이되는 이유는 paṭiccasamuppāda가 구조적 원리임에도 불구하고 Buddha의 Teaching이 특정한 문제와 연계되어 있기 때문이고 그 특정한 문제(dukkha)를 풀기위한 이 원리의 특별한 응용이 paṭiccasamuppāda formulation이다. 그 문제는 괴로움(불안정)이고, 그 끝은 괴로움의 그침 이다 ; 이 문제가 일어나는 영역은 경험의 영역이자, 의식이 있는 존재(existence, being)의 영역이다 ; 그리고 특정한 항목들인 viññāṇa, nāmarūpa와 다른 것들(saṅkhāra)은 이 영역의 기본적인 분류이다. 이러한 결과로, 이 series는 nāmarūpa를 조건으로 viññāṇa가 일어나고, viññāṇa를 조건으로 nāmarūpa가 일

어나고, nāmarūpa를 조건으로 saḷāyatana가 일어나고, saḷāyatana를 조건으로 phasso가 일어나고, 등등은 Buddha의 Teaching중에서 paṭiccasamuppāda의 기본적인 예시이고, 그 특정한 항목들은 '기본 saṅkhāra'이다. (완전히 다른 차원의 paṭiccasamuppāda사례가 있는 Sutta구절을 보려면 KAMMA를 보라. paṭiccasamuppāda가 핵심적으로 넓고 다양하게 응용할 수 있는 '구조적 원리'라는 것을 이해하지 못하면 혼란이 올 것이다.) 다음으로 경험이 묘사되는 측면에서 기본적인 분류인 이 특정한 항목들은 모두 지금현재의 경험이다 ; 그리고 paṭiccasamuppāda의 이 기본적인 formulation은 우리에게 그것들 모두가 궁극적으로 viññāṇa에 의지하고 있다는 것을 알게 한다 (이것은 명백하다. 왜냐하면 의식이 없으면 경험도 없기 때문이다).<x> 하지만 viññāṇa를 포함한 이 모든 항목들이 saṅkhāra에 의지하는 한, 하나의 완전한 것으로서 이 series는 saṅkhārapaccayā이다. ($18절에 정의된 2가지 의미 모두 진실이지만, 처음 의미는 우리에게 단지 같은 말의 반복을 생성해 낼 뿐이고 우리가 오로지 관심을 가지는 것은 2번째 의미인 saṅkhārapaccayā이다.)

그러므로 우리가 이 진실을 표현하기 원한다면, 우리가 말해야 할 것은 단지 saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ이다. (우리가 관심을 가지는 의미인) saṅkhārapaccayā가 paṭiccasamuppāda와 동등한 의미인 한에는, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ은 짐작컨대 'viññāṇa is paṭiccasamuppāda(의식은 의지해서 일어나는 것이다)'라는 의미이다. 이 문구의 의미를 확장해보자.

$20. 모든 경험은 paṭiccasamuppāda와 연관되어 있지만 한번에 다양한 방식으로 이루어지고, 그 각각은 다른 것과 마주친다. 따라서 몸(의 경험)은 호흡(의 경험)과 분리될 수 없고, 말(의 경험)은 생각(의 경험)과 분리될 수 없다 ; 그러므로 호흡(의 경험)과 생각(의 경험)은 둘 다 saṅkhāra이다. 하지만 모든 경험에는, 기본적인 영역들과 기본saṅkhāra로는 viññāṇa, nāmarūpa, 기타 등등이 있다. 따라서 호흡(kāyasaṅkhāra)이나 생각(vacīsaṅkhāra), 감각적 인식과 느낌(cittasaṅkhāra)이 있을 때마다 viññāṇa, nāmarūpa, 기타 등등이 있고 이것들 또한 saṅkhāra이다. 비슷하게, 모든 경험은 의도적이다: 이 경험은 (arahat을 제외하고) puññābhisaṅkhāra, apuññābhisaṅkhāra 그리고 āneñjābhisaṅkhāra와 연결되어 있다. 다시 말해서 모든 경험 속에는, viññāṇa, nāmarūpa, 기타 등등이 있고, 이것들은 기본적인 영역들이고 기본 saṅkhāra들이다.<y>

다른 말로하면 경험의 영역 속에 있는 모든 paṭiccasamupādda의 예시는 경험의 영역 속에서 paṭiccasamupādda의 기본적인 예시의 형태로 바꾸어 말할 수 있는데, 그것은 반드시 viññāṇa로 시작한다. 따라서 viññāṇa와 paṭiccasamupādda는 "하나"이다. 그리고 이것이 saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ의 의미이고; 이것이 determination을 조건으로 consciousness가 일어나는 이유이다.

$21. 이 논의는 아마 왜 일반적인 12요소 paṭiccasamupādda series속에 있는 saṅkhāra가 유익/무익/담담한 의도, 호흡, 깊은 생각, 지각과 느낌인 things의 융복합을 포함할 수 있는 지를 명백히 할 수 있을 것이다. 하나이자 전부인 이것들은 다른 것들이 의지하는 것이고, 그것자체로는 한 종류 혹은 다른 종류의 saṅkhāra이다 ; 그리고 어떠한 saṅkhāra가 있는 한 viññāṇa가 있고 모든 것은 viññāṇa에 의지한다, 다른 말로하면 paṭiccasamupādda가 있다. (경험의 영역 밖에 있는 āyusaṅkhāra와 saññāvedayitanirodha와 같은 무의미한 것은 무시할 수 있다. Majjhima.v,3<M.i,295>를 보라). 반대로 모든 종류의 saṅkhāra가 그쳤을 때 viññāṇa(혹은 paṭiccasamupādda)는 존재하기를 그친다. (왜 kāyasaṅkhāra와 다른 두개가 saṅkhāra로 특별히 선발되었는지 물어볼 수 있다. 그 답은 saññāvedayitanirodha의 성취 속에서

saṅkhāra의 점진적인 그침을 보여주기 위함인 것 같다 - Majjhima v,4<M.i,301>과 Vedanā Saṃy.ii,1<S.iv,216>을 보라 - 혹은 좀더 간단히 paṭiccasamupādda가 있는 동안에 몸, 말, [적어도] 마음이 있다는 것을 보여주기 위함인 것 같다.)

$22. paṭiccasamupādda anulomaṃ(의지하여 일어나는 흐름을 수동적으로 따르는 자-samudaya sacca)는 항상 puthujjana를 의미하고, paṭiccasamupādda paṭilomaṃ(의지하여 일어나는 흐름을 따르지 않고 능동적으로 거스르는 자-nirodha sacca)는 arahat을 의미한다는 것을 깨달아야 한다. Avijjāpaccayā saṅkhāra는 puthujjana에게 있고, avijjānirodhā saṅkhāranirodho는 arahat에게 있다. 이것은 arahat이 살아있는 동안 숨쉬고, 깊이 생각하고, 감각적으로 인식하고 느끼고 있다는 것에 대한 반박의견을 초래할 수 있다 ; 즉 결과적으로 avijjā의 그침이 일반적인 saṅkhāra의 그침을 초래하지 않는다는 반론을 초래할 수 있다.
그것은 살아있는 arahat으로서 어떤 특정 감각상태로만 의식, name-&-matter, 6 bases, 접촉 그리고 느낌이 유지된다고 말하는 것이 올바르다. 실제로는 진실로 (절대적 의미의 진리인 paramatta sacca와는 아무런 관련이 없는 saccato thetato, 즉 논리적으로 맞지 않는 개념이 전통적 주석에 많이 사용되어왔다 - PARAMATTHA SACCA를 보라) 바로 이 삶에서 조차도 (자아를) 찾을 수 있는 arahat은 없다 (예. Avyākata Saṃy.2<S.iv,384> - PARAMATTHA SACCA의 주석[a]를보라); 그리고 확실히 의식과 기타 등등이 있음에도 불구하고, 의식이 있는 그(arahat)에게 자아(self)는 분명히 없다.

Yena viññāṇena Tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya, taṃ viññāṇaṃ Tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvakataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ; viññānasaṅkhāya vimutto kho mahārāja Tathāgato…
“ Tathāgata에게 드러날 지도 모르는 그 [자아]의식은 Tathāgata에 의해 제거되어졌고, 뿌리를 파버리듯, 존재하지 않는 것으로 만들었다, 그것은 미래에 다시 일어날 수 없다 ; 위대한 왕, Tathāgata는 나의 의식...이라고 생각하는 것으로부터 자유롭다(Avyākata Saṃy.1<S.iv,379>).”

존재하는 self(자아)로 그리고 self(자아)라고 가리킬 수 있는 (느낌과 그 외 나머지를 포함한)어떠한 의식도 더 이상 없다. 그리고 Kevaddhasutta(Dīgha I,11<D.i,223>)에서, arahat의 나타나지 않는 ‘의식’을 의미하는 말인 viññānaṃ anidassanaṃ <z>은 또한 viññāṇassa nirodho이다.
여전히 arahat이 살아있는 동안, 그의 [자아]의식은 niruddha(그침)이다. 왜냐하면 그것은 ananuruddha-appaṭiviruddha이기 때문이다(Majjhima ii,1<M.i,65>). 동일한 방법으로 (내적으로)접촉되는 어떤 분명한 자아가 더 이상 없을 때, 접촉(phassa)은 그쳤다고 말한다 :

Phusanti phassā upadhiṃ paṭicca 경계(자아)에 의지하는 접촉들
Nirūpadhiṃ kena phuseyyuṃ phassā.
어떻게 경계(자아)가 없는 자에게 접촉이 일어나는가?(Udāna ii,4<Ud.12>

이 문제는 이미 $10, $15절에서 언급되었다. Viññāṇa와 PHASSA를 또한 보라)

$23. 우리가 이제는 아는, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ은 먼저 viññāṇa를 포함하는 saṅkhāra-saṅkhatadhamma pairs(한 개 혹은 한 개 이상의 모든 한정된 series는 오직 saṅkhāra만 있다는 바로 그 사실에 의지한다는 의미를 채택할 수 있다. Avijjāpaccayā saṅkhārā는 avijjā에 의지하는 saṅkhāra만 있다는 바로 그 사실을 의미할 것이다 ; 그리고 avijjā의 그침(avijjānirodhā)으로 모든 saṅkhāra는 그것이 무엇이든 그칠 것이다(saṅkhāranirodho). 이것은 아마 Vinaya Mahāvagga에 있는 가장 간단한 몇 줄로 설명될지도 모른다.

Ye dhammā hetuppabhavā 조건에 의해 결정되는 것들
Tesaṃ hetuṃ Tathāgato āha 그것들의 조건을 Tathāgata는 말했다
Tesañ ca yo nirodho 그 조건들의 그침이 무엇인지
Evaṃvādī mahāsamaṇo. 이렇게 말했다, 위대한 사문이

여기서 Ye dhammā hetuppabhavā는 그것이 무엇이든 hetu(조건들, paccaya와 동의어)에 의지하는 모든 것들이다. 이 각각의 것들이 그것의 hetu(paṭiccasamuppāda formulation에 있는 것처럼)에 의지하는 한, 그것은 그것의 hetu와 같은 운명을 공유한다 - Hetu(조건)가 지금여기 있으면 그것이 있고 hetu(조건)가 지금여기 없으면 그것이 없다. 따라서 하나의 완전한 전체(hetuppabhavā인 모든 것들)로 간주되는 그것의 조건은 하나의 완전한 전체로서 간주되는 그것들의 개별 hetu의 조건과 전혀 다르지 않다. 조건만 있을 때, hetuppabhavā dhammā가 있고 조건이 없으면 hetuppabhavā dhammā가 없다 ; 그리고 saṅkhāra외에는 아무것도 존재하지 않는 조건은 avijjā를 조건으로 가진다. 그러므로 Tesaṃ hetuṃ(그것들의 조건)은 avijjā이다. Dhamma를 보는 것은 paṭiccasamuppāda를 보는 것이다($7절에 논의됐 듯이), 그러므로 avijjā는 paṭiccasamuppāda를 보지 못하는 것이다. 따라서 Avijjāpaccayā saṅkhāra는 paṭiccasamuppāda가 paṭiccasamuppāda를 보지 못한다는 사실에 의지한다는 의미일 것이다. 역으로 paṭiccasamuppāda를 보는 것은 avijjā의 그침 이고 paṭiccasamuppāda가 보일 때, avijjā는 그것의 조건(paṭiccasamuppāda를 보지 못한다는 사실)을 잃고 그친다. 그리고 이것이 모든 hetuppabhavā dhammā의 그침 이다. 따라서 tesaṃ yo nirodho는 avijjā의 그침 이다.

$24. 이제 다시 $17절의 질문을 해야 한다: ‘Paṭiccasamuppāda formulation의 제일 첫 번째 항목은 무엇인가 - 그 제일 첫 번째 항목을 앞서는 항목이 없는 한, 그 항목은 변함없는가?’. 이 제일 첫 번째 항목은 Avijjā이고, Aṅguttara Nikāya(x.vii,1<A.v,113>)의 sutta에서 Buddha 스스로 그 질문에 답한다. 그 답은 Avijjā가 Dhamma를 듣지 않고 실천하지 않는 것에 의한 결과라는 것이다.
그렇지만 Sammādiṭṭhisutta(Majjhima i,9<M.i,54>)에서 볼 수 있듯이, 그것이 질문에 답하는 유일한 방법은 아니다. 여기에서 우리는 avijjā가 āsavā에 의지하고, āsavā는 avijjā에 의지한다는 것을 발견할 수 있다. 하지만 정확하게 āsavā중의 하나는 avij'āsava이고, 그것은 avijjā가 avijjā에 의지한다는 것을 나타내는 것과 같다.<aa>

이것이 왜 그런지 알아보자. 우리는 saṅkhāra가 avijjā에 의지한다(Avijjāpaccayā saṅkhāra)는 것을 알고 있다. 하지만 다른 것이 의지하는 것이 saṅkhāra인 한, avijjā는 saṅkhāra임에 틀림없다. 그리고 앞에서와 같이 saṅkhāra는 avijjā에 의지한다. 따라서 avijjā는 avijjā에 의지한다. 논리적 trick과는 거리가 있는 이 결과는 제일 처음 것의 중요성에 대한 구조적 특징을 반영한다.<ab>

그렇지만 그 구조적 특징을 논의하기 전에, 이 결과가 우리로 하여금 avijjā가 의지하는 모든 조건 자체가 절대적이고 명시적으로 avijjā를 포함할 것으로 기대하게 한다는 것에 주목해야 한다. (따라서 앞서 말한 $23절에서의 논쟁은 계속된다. Avijjāpaccayā saṅkhāra는 'paṭiccasamuppāda를 보지 못하는 조건으로 paṭiccasamuppāda가 있다'로 여겨질 수 있다. 하지만 이것 자체는 단지 paṭiccasamuppāda가 보일 때만 보인다 ; Paṭiccasamuppāda가 보이기 전에는 paṭiccasamuppāda는 paṭiccasamuppanna로서 보여질 수 없다. Avijjā 혹은 non-seeing(알지 못함)을 보는 것은, Avijjā 혹은 non-seeing(알지 못함)이 그쳐져야 보인다. 그러므로 avijjā가 제일 먼저 온다. avijjā 그 고유의 조건이 있는 avijjā는 avijjā 그 자체를 포함하지 않는 제일 처음 항목은 전혀 없다.)

$25. 자기 관찰 혹은 reflexion(자기를 중심으로 관찰하는 것)의 능력은 우리 경험의 구조 속에서 고유한(개개인이 모두 다른) 것이다. Reflexion의 어떤 각도는 살아가는 우리의 전체 삶 속에서 전혀 나타나지 않고, 단지 mindfullness의 실천 안에서 그것은 신중히 개발된다. 간단하게 설명하면, 대상으로서 우리 경험의 한 부분은 즉각적으로 세상과 연결되고 이와 동시에 나머지 경험은 즉각적인 경험과 연결된다. 이 두 번째 부분을 우리는 reflexive한 경험이라고 부를 수 있다.(Reflexion은 SHORTER NOTES 와 FUNDAMENTAL STRUCTURE에서 보다 자세히 논의된다)

avijjā가 있을 때 우리 경험의 두 부분에 avijjā가 있다는 것은 분명하고, 그것은 그 스스로를 나누고, 복잡해져도 여전히 하나의 구조이다. 이것의 결과는 Sabbāsavasutta(Majjhima I,2<M.i,8>)에서 볼 수 있다.여기서 어떤 wrong view가 나온다. 그것들 중 3개는 다음과 같다 :

Attanā va attānaṃ sañjānāmī ti; 자아(self)를 조건으로 나는 자아(self)를 인식한다.
Attanā va anattānaṃ sañjānāmī ti; 자아(self)를 조건으로 나는 자아(self)없음을 인식한다.
그리고 Anattanā va attānaṃ sañjānāmī ti; 자아(self)없음을 조건으로 나는 자아를 인식한다.

avijjā인 상태로 reflexion을 실천하는 자는 'self(자아)'를 reflexive한 경험과 즉각적인 경험 모두와 동일시하거나, reflexive한 경험만을 self(자아)와 동일시하거나, 즉각적인 경험만을 self(자아)와 동일시한다.

그가 어느 쪽도 self(자아)가 아니라고 결론내리지 않는 이유는 명확하다: reflexion한 경험 하나만으로 avijjā를 벗어나는 것은 가능하지 않다 : 하지만 사람은 자신과 함께 있는 avijjā를 알아차릴 수 없는 스스로를 관찰하기 위해 스스로부터 한발 짝 물러날 수 있다. 자아가 관찰되는 것만큼 관찰자 자신 안에 많은 avijjā가 있다. (Cetanā의 주석[b]를 보라.) 그리고 이것이 바로 saṅkhatā가 있음에도 불구하고 avijjā가 아주 안정적인 이유이다.<ac>

단순히 자신를 중심으로 관찰하는 것만으로 puthujjana는 결코 avijjā를 관찰할 수 없고 또한 그것을 avijjā로 알 수도 없다 ; 자신를 중심으로 관찰하는 것에서 avijjā는 판사일 뿐 아니라 피고인이다, 그리고 판결은 항상 무죄이다. avijjā를 avijjā로 알아보고 avijjā를 끝장내기 위해서는 (puthujjana의 자신를 중심으로 관찰한 직접적인 증거<눈에 보이는 대로 믿는 것>에 대비되는)Buddha의 가르침을 믿고 받아들일 필요가 있다. 이것이 왜 Dhamma가 paṭisotagāmī(Majjhima iii,6<M.i.168>)이고

혹은 흐름을 거스르는 지의 이유이다. Dhamma는 puthujjana에게 avijjā에 대한 외부관점<밖에서 안을 보는 관점>을 제공하고, 그것은 자신을 중심으로 하는 관찰만으로는 얻을 수 없는 본질적인 것이다.

(ariyasāvaka에게 이 관점은 말하자면 이식 같은 것이고, 영구히 유용한 것이다). 따라서 그것(avijja의 외부관점)은 자신 중심적으로 관찰한 경험(실재 혹은 잠재적)안에 있는 avijjā가 즉각적인 경험 안에서 avijjā의 조건이라는 것이 보일 것이다. 그것은 또한 뒤로 물러서서 자기중심적 관찰을 되돌아보게 할 수 있다 ; 하지만 자기관찰의 이 자기관찰안에는 여전히 avijjā가 있고, 처음 2개 avijjā를 보호하고 있는 avijjā의 세 번째 층을 가지고 있다. 그리고 우리가 여기서 논리적으로 멈추어야 할 이유는 전혀 없다 ; 하지만 우리가 더 진행해도 avijjā를 넘어설 수는 없을 것이다. Avijjā의 체계는 Sutta에 있는 다음의 방법으로도 알 수 있다.

Katamā pan'āvuso avijjā...무엇이 avijjā인가?

Yaṃ kho āvuso dukkhe aññāṇaṃ, 괴로움(고통)에 대한 지식을 모르고,

dukkhasamudaye aññāṇaṃ, 괴로움(고통)의 일어남에 대한 지식을 모르고,

dukkhanirodhe aññāṇaṃ, 괴로움의 그침에 대한 지식을 모르고,

dukkhanirodhagāminīpaṭipadāya aññāṇaṃ,

괴로움을 그치게 이끄는 방법에 대한 지식을 모르는 것,

ayaṃ vuccat'āvuso avijjā. 이것이 avijjā라고 불린다.
(Majjhima i, 9<M.i,55>)

Katamañ ca bhikkhave dukkhaṃ ariyasaccaṃ...

그럼 비구들이여, 어떤 것이 괴로움에 대한 숭고한 진리인가?

Katamañ ca bhikkhave dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ...

그럼 비구들이여, 어떤 것이 괴로움의 일어남에 대한 숭고한 진리인가?

Katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ...

그럼 비구들이여, 어떤 것이 괴로움의 그침에 대한 숭고한 진리인가?

Katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ariyasaccaṃ.

그럼 비구들이여, 어떤 것이 괴로움의 그침으로 이끄는 방법에 대한 숭고한 진리인가?

Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, 단지 이 숭고한 8가지 길,

seyyathīdaṃ sammādiṭṭhi... 다시 말해서 right view(올바른 관점)

Katamā ca bhikkhave sammādiṭṭhi... 그리고 비구들이여, right view(올바른 관점)이란 무엇인가?.

Yaṃ kho bhikkhave dukkhe ñāṇaṃ, 비구들이여, 그것은 괴로움에 대한 지식이다.

dukkhasamdaye ñāṇaṃ, 그것은 괴로움의 일어남에 대한 지식이다.

dukkhanirodhe ñāṇaṃ, 그것은 괴로움의 그침에 대한 지식이다.

dukkhanirodhagāminīpaṭipadāya ñāṇaṃ,
그것은 괴로움의 그침으로 이끄는 방법에 대한 지식이다.

ayaṃ vuccati bhikkhave sammādiṭṭhi. 비구들이여, 이것이 right view(올바른 관점)라고 불린다.”

(Dīgha ii,9<D.ii,305-12>)

Avijjā는 4가지 숭고한 진리들에 대한 알지못함 이다. Sammādiṭṭhi는 4가지 숭고한 진리에 대한 지식이다. 하지만 Sammādiṭṭhi는 4가지 숭고한 진리의 일부분이다. 따라서 avijjā는 Sammādiṭṭhi에 대한 알지못함 이다 ; 즉 4가지 숭고한 진리에 대한 알지못함 이다. 하지만 4가지 숭고한 진리의 지식인 Sammādiṭṭhi가 4가지 숭고한 진리의 한 부분인 한에는 avijjā는 4가지 숭고한 진리의 지식의 지식의 알지못함 이다. 그리고 우리는 무한정 계속 말할 수 있다. 하지만 염두에 두어야 할 점은 이 연속적인 단계의 각각은 (잠재적으로) 자기중심적으로 관찰할 때의 avijjā의 추가 layer를 나타내고 있다는 점이다. 4가지 숭고한 진리의 지식에 대한 알지못함 은 vijjā에 대한 알지못함 이고 vijjā에 대한 지식을 모르면 avijjā를 avijjā로 알아보는데 실패한다. 거꾸로, avijjā가 이 구조에서 어디서든 한번이라도 인식될 때 그것은 어디서든 사라져야 한다는 것은 확실하다 ; 4가지 숭고한 진리에 대한 지식은 4가지 숭고한 진리에 대한 지식의 지식을 필요로 한다. 그리고 vijjā(‘science’)는 완전히 avijjā(nescience)를 갈아치운다.<ad>

========================== 주석 ===================================

<q>.현재의 의도(혹은 행동)는 확실히 결정되지만, 또한 그것은 현재 있는 더 우선하는(혹은 더 자기중심적인) 의도에 의해 결정 된다 : 그러므로 그것(의도 혹은 행동)은 미리 결정되어진 것(운명 지워진 것)이 아니다. (미래는 궁극적으로 결정된 것이 없다. Fundamental Structure를 보라.) 모든 자발적인 혹은 자기중심적인 의도(즉 모든 의지 혹은 의지적 행동)는 영구적으로 취소할 수 있고, 모든 본의 아닌(즉각적이고 수동적인) 의도(예를 들면, 모든 경향 혹은 추세, 자동적인 반응)는 자발적으로 변경할 수 있다. (우리의 성향이 수동적으로 움직이도록 압력을 받는 것과 같은 복종할 수밖에 없는 본능적인 충동이라고 생각하는 것은 잘못이다. 성향은 수동적으로 겪어야만 하는 괴로움이라기보다는 문제에 대해 가능성을 찾는 능동적인 것이다.

참고<ad-petito>- J.P. Sartre. L’Etre et le Neant, Gallimard, Paris 1943, p.556 :

[만약 행동이 순수한 움직임이 아니라면, 그것은 의도로 정의되어야 한다. 어떤 식으로든 우리는 이 의도를 고려해 볼 수 있고, 그것은 결과를 성취하기 위해 주어진 조건을 극복하는 것일 뿐이다. ...예를 들어 심리학자가 즉각적인 성향을 실제 상태로 여길 때, 그들은 욕구의 모든 특성 즉 즉각적인 성향으로 부터 벗어날 수 있다는 것을 알지 못한다.])

<r>. 어떤 사람이 자신은 죽을 것이다 라고 두려워하는 괴로운 순간은 지금 끊임없이 일어나는 saṅkhāradukkha(Vedanā Saṃy. ii 1, quoted in NIBBANA)의 증거이고, 사실, 그 괴로운 순간은 saṅkhāradukkha들이 있는 한, 이 삶의 변하는 기쁨 및 비참함과 관계가 있다. cf17 비록 변하는 것은 고통스럽지 않다 하더라도, 아주 어려운 계획인 자살을 심사숙고하게 만드는 괴로움이다. 오직 arahat만이 죽음에 직면해서도 괴로워하지 않는다 :

Nābhinandāmi maraṇaṃ 나는 죽음을 그리 대단한 것으로 여기지 않는다
nābhinandāmi jivitaṃ, 나는 삶을 그리 대단한 것으로 여기지 않는다
Kālañ ca paṭikaṅkhāmi nibbisaṃ bhatako yathā ; 일꾼이 보수를 기다리듯 나의 시간을 기다린다.
Nābhinandāmi maraṇaṃ 나는 죽음을 그리 대단한 것으로 여기지 않는다
nābhinandāmi jivitaṃ, 나는 삶을 그리 대단한 것으로 여기지 않는다
Kālañ ca paṭikaṅkhāmi sampajāno patissato. 차분하게 알아차리면서 나의 시간을 기다린다
Theragatha vv. 606 & 607.

<s>. 원래 이것은 Sutta에서 언급된 것과 별개로 re-birth에 대한 증거일 가능성을 부정하는 것으로 여겨지지 않는다. (Buddha가 re-birth에 대한 질문에 대해 알 수 없는 것이고 그것을 말하기를 거부했다고 여기는 이상한 시각이 통용되고 있는 것 같다. 하지만 Sutta에 대해 조금이라도 아는 사람은 이 생각을 교정할 것이다. Majjhima ii,2 <M.i,73-77>를 보라.)

<t>. Heidegger의 견해에 대하여 필수적인 보존 (reservations)를 유지하는 동안에 우리는 Heidegger의 Sein und Zeit(Halle 1927, p374)에서 그가 우리 존재의 구조 안에서 존재적 태어남과 죽음에 대한 생각은 중요하지 않게 여겼다는 것을 알 수 있다.

태어남으로서 내가 있고, 내가 존재한다 그리고 태어남으로서 나는 언제든 죽을 수 있다. (1962년 London SCM Press에서 J.Macquarrie와 E.S.Robinson에 의해 영어로 번역된 Being and Time, 이 책은 1965년 늦어서야 나에게 입수되었다 : I find that, where they disagree, Heidegger, as against Sartre, is generally in the right.)

<u>. 경우에 따라 saṅkhāra와 dhamma가 동일하게 여겨질 수도 있다. 따라서 pañc’upādānakkhandhā는 attavād’upādānā(내가 있다는 믿음에 집착)에 의지하는 것이고, 그러므로 그 집착하는 pañc’upādānakkhandhā는 saṅkhāra이다. 하지만 그것들(집착하는 5가지 덩어리)은 attā가 동일한 것이므로 dhamma이기도 하다. 그렇지만 이 상황은 압축되어 있다 ; 복잡한 문제인 attavād’upādāna에서 의심의 여지없이 우선 attā로서 식별되는 것은 upādāna이다, 그리고 pañc’upādānakkhandhā는 단지 두 번째로 포함된다. PARAMATTHA SACCA $3 & $4를 보라. (물론 구절 $3이 그런 인상을 주었더라도 이것이 5온이 saṅkhārā인 유일한 길은 아니다, upādāna가 있건 없건 간에 viññāṇa와 nāmarūpa 상호간에 의지하는

것은 또 다른 것이다. 그리고 또 무엇이 따라오는지 보라.) 단어 upādāna(lit. 'taking up')는 좀 애매모호한 면이 있다. 이 단어는 강하게 일어나는 감정(pañc'upādānakkhandhā의 upādāna는 chandarāga [욕구와 갈구] 이다)과 비슷한 불같이 타오르는 특징을 보이는 집착일 뿐 아니라, 그 불의 재료를 의미할 수도 있다(Majjihima viii, 2 <M.i,487>; Avyākata saṃy.9 <S.iv,399-400>). '집착하고 있는 불'을 유지하는 타는 연료는 불의 '집착' 그 자체이다. 불(욕구와 갈망)이 타고 있고, 연료(집착)가 타고 있다: 즉 동일한 것의 두 가지 측면이다.

<v>. 이 Sutta는 saṅkhārā(여기서는 cetanā)가 rūpa, vedanā, saññā, 그리고 viññāṇa뿐 아니라 saṅkhārā 그 자체도 결정한다는 것을 보여준다: Saṅkhāre saṅkhārattāya saṅkhataṃ abhisaṅkharontī…. Saṅkhataṃ abhisaṅkharontī ti kho bhikkhave tasmā Saṅkhārā ti vuccanti.6
결정하는 것들에 의해 결정되는 이런 결정들이 스스로 (다른) things들을 결정하는지 아닌지에 대한 의문이 일어날 수 있다.

사실, 결정하지 않는 결정들도 있는가? 답은 그럴 수 없다는 것이다. 본질적으로 결정한다는 것은 부정적이다 - Spinoza는 'Omnis determinatio est negatio(Every determination is negation)' 라고 했다, 부정적인 부정은 단지 긍정적인 것의 부정으로만 존재한다. 긍정적인 것의 존재는 그것을 부정하는 행위 속에서 부정적인 것에 의해 더 긍정적으로 강조 된다 (유신론의 부정으로 존재하는 무신론이 유신론이 존재하는 증거가 되듯이) ; 긍정적인 것의 본질은 what it is not(그렇지 않은 것)이라고 주장하는 부정적인 것에 의해 정의

된다. (만약 무신론이 있다는 것을 안다면 그 즉시 유신론이 있다는 것을 알 것이다). 따라서 부정적인 것은 긍정적인 존재와 그것의 본질을 결정한다.

어떤 점에서 cetanā가 부정적인가? 책상위에 놓인 한 장의 종이는 잠재성 혹은 가능성들에 의해 '한 장의 종이'로서 결정된다 - 즉 그것이 무엇에 쓰이는 것인지에 따라(목적에 따라). 그 종이는 글을 쓰는 목적으로, 그림을 그리는 목적으로, 무엇인가를 감싸는 목적으로, 더러운 것을 닦는 목적으로, 다른 종이에 씌우는 목적으로, 불에 태우는 목적 등등으로 사용될 수 있다. 그런데 이러한 용도들로 사용될 수 있음에도 불구하고, 실제로는 그것들 중에 어떠한 용도로도 사용되지 않는다. 따라서 이 잠재적인 가능성들은 책상에 놓여있는 대상이 실제한다는 것을 부정한다(그래서 그것들이 잠재적인 가능성이고 실제가 아닌 이유이다); 그럼에도 불구하고 이 특별한 잠재적 가능성이 책상위의 대상과 연결된다는 사실을 모른다면, 우리는 그 대상을 '종이'로 보지 못할 것이다. 실제하는 대상이 아닌 이런 잠재적 가능성들이 그것이 무엇인지를 결정한다. 우리는 그것이 무엇을 위한 것인지(용도)를 알 때 그것이 무엇인지 안다. 따라서 이 잠재적인 가능성들은 또한 대상의 의도 혹은 의미로서 이해될 수 있고, 따라서 이 잠재적인 가능성들은 그 대상의 의

도/목적들 [intention(s)]이다. (이 말은 필히 실용적인 수준에만 한정되지만, 조짐(의도)을 보는데 도움이 될 것이다.)

이것은 avijjā가 있을 때만 나타나는 특별한 것임에도 불구하고 이것들 중의 하나는 나를 위한 것인 '나의 것(etaṃ mama)'이다. 그리고 이런 모든 의도들은 cetanā 그 이상도 그 이하도 아니다. (Cetanā 와 Attā 를 또한 보라) 일반적으로 결정하는 것들은 그것들이 cetanā이거나 아니거나 간에, 두 가지의 핵심적인 특성을 가진다:

(i) 그것들(몸, 말, 마음)은 그것들이 결정하는 것(호흡, 생각, 감각적 인식과 느낌)과 엮여있다.

(ii) 그것들은 그것들 스스로가 결정하는 것이 아니다. 물론 그것들의 입장에서 결정하는 것들은 결정되는 것들을

결정하기 위해 다른 결정하는 것들을 필요로 한다. 그것이 saṅkhārā가 스스로 saṅkhatā인 이유이다. 따라서, 종이 한 장은 더러운 것을 닦기 위한 것이고, 방을 청소하기위한 것이고, 내 개인적인 편리를 위한 것이고, 내 관심사를 돌보기 위한 것이고, 내 미래를 편리하게 하기위한 것이다. 참고. Heidegger, op. cit., p.63 et seq.

<w>. 지금까지는 cittasaṅkhāra와 manosaṅkhāra를 서로 바꿀 수 있는 표현이라고 간주했지만, 실제로 각각의 정의는 상호 배타적인 것 같다.

cittasaṅkhāra는 saññā ca vedanā ca이고 ; manosaṅkhāra는 manosañcetanā이다 ;
그리고 $5번에 인용된 Saḷāyatana Saṃyutta(ix, 10)의 글은 vedanā, cetanā 그리고 saññā사이의 명확한 차이를 보여준다. 하지만 이 2가지 표현(cittasaṅkhāra 와 manosaṅkhāra)은 아주 다르고, 직접적으로 서로에게 반대되는 것이 아니다.

(i) cittasaṅkhāra의 citta는 manosaṅkhāra의 mano와 동의어가 아니다 : 여기서 citta는 일반적인 (의식적) 경험을 의미한다, 반면에 mano는 말/행동을 생각과 구별 짓는다.

(ii) saṅkhāra라는 단어는 두 가지의 다른 의미를 가지고 있다 :
첫째는 일반적인 의미의 '결정하는 것' 을 의미하고($11),

두 번째는 특별한 종류의 '결정하는 것'인 intention 혹은 volition을 의미한다.

(iii) 2개의 복합어는 문법적으로 다르다 :

cittasaṅkhāra는 어떤 dutiya(체언이 대상이라는 것을 나타내는 '을, 를' 같은 조사) tappurisa, cittaṃ + saṅkhāro, ' 마음(citta)을 결정하는 것 ;
manosaṅkhāra는 tatiya(체언이 그다음에 나오는 용언의 내용을 실현하는 도구가 됨을 보이는 조사) tappurisa, manasā + saṅkhāro, ' 마음(mano)에 의한 결정(의도 혹은 의지), 즉 정신적 행동(말과 몸의 행동과는 반대되는 것으로서) - 참고. Majjhima vi,7<M.i,389>. 명백히 (ii)와 (iii) 는 필요한 변경을 가하여(mutatis mutandid) kāyasaṅkhāra와 vacīsaṅkhāra에 적용될 것이다.

<x>. 현재의 (현상을 목격하는 것인) viññāṇa는 본질적으로 부정적이다. 다른 것들은 그것들의 긍정적인 본질로

이렇게 혹은 저렇게 직접적으로 설명될 수 있지만 의식은 아니다.

그렇지만 의식은 다른 것들이 설명되기 이전에 필수적으로 필요하다 ; 왜냐하면 어떤 것이 설명된다면,

먼저 현재의 경험이 있어야 하고, 그것을 목격하는 것이 의식이다. 의식을 다른 것들이 오직 의지하는 것으로

서 설

명할 수 있다면, 그것은 실존적 결정조건이고 그 외에는 아무의미도 없다. 이것은 또한 이것을 따르

는 것이 무엇인지를 설명할 것이다. (실존적이라는 단어는 여기서 어떤 사물의 본질과는 반대되는

그 사물의 존재 라는 단순한 의미로 사용된다. 그리고 bhava는 임신이라는 의미가 아니다. Viññāṇa를 보라.)

<y>. Dīgha ii, 2<D.ii,58> 의 paṭiccasamuppāda formulation 중간에 나타나는 이질적인 항목들(pariyesanā, lābha, 등등)의 나열을 보라

<z>. in the line(글중에서)

Viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbatopahaṃ, 표나지 않는 의식, 제한이 없는, 완전히 일어나지 않는.
(Majjhima v,9<M.i,329>, sabbatopabhaṃ에 있는)

복합어 sabbatopahaṃ은 아마도 apahoti, a+pahoti(혹은 apabhavati[apabhoti])로부터 나온 sabbato +
apahaṃ (혹은 apabhaṃ)이다. (이 글 앞에 있는 Majjhima구절에는 버마어로 nāhosi를 위한 nāpahosi 가
있다는 점을 참고하라.)

<aa>. 참고.

Avijjā kho bhikkhu eko dhammo yassa pahānā bhikkhuno avijjā pahīyati vijjā uppajjatī ti.
(비구여, 지식을 모름은 비구가 없애야 할 것 중의 하나이다, 지식 모름이 없어지면 지식이
일어난다.) Saḷāyatana Saṃy. viii, 7<S.iv,50>

<ab>. on the charge of 'circularity' that common sense may like to bring here 상식이 가져올 수
있는 '순환성'의 문제에 대하여, Heidegger,op.cit.,pp.314-6을 보라.

<ac>. 따라서 $24절에서 시작하는 Aṅguttara Sutta(X,vii,1)는 다음과 같이 시작한다 :

Purimā bhikkhave koṭi na paññāyati avijjāya,
비구들이여, 지식 모름의 제일 처음(avijja)은 나타나지 않는다
Ito pubbe avijjā nāhosi, atha pacchā sambhavī ti.
이것(avijja) 이전에 지식 모름은 없었다, 이것 다음으로 나중에 지식 모름이 생겼다.

Evañ ce taṃ bhikkhave vuccati, atha ca pana paññāyati,

비구들이여, 따라서 그것(지식 모름)이 말해졌음에도 불구하고 그것(avijja)은 나타났다.

Idapaccayā avijjā ti. '이것(avijja)을 조건으로 지식 모름이 일어난다'.
Avijjaṃ p'ahaṃ bhikkhave sāhāraṃ vadāmi, no anāhāraṃ.

비구들이여, 나는 "지식 모름은 또한 영양분이 있으면 있고, 영양분이 없으면 없다" 고 말한다.

(P.T.S 번역판에서 c'etaṃ은 ce taṃ 이라고 읽고 두 점[']을 조정했다.]

<ad>. 다음 구절도 비교해보자

Rūpā [Saddā.. Dhammā] loke piyarūpaṃ sātarūpaṃ,

보이는 형태[혹은 들리는 소리... . 상상하는 것]들은 이 세상에서 소중하고 기분 좋은 것이다.

etth'esā tanhā uppajjamānā uppajjati ettha nivisamānā nivisati...

여기에서 갈망하는 것이 일어난다. 여기에서 집착하는 것이 일어난다...

Rūpatanhā [Saddataṇhā... Dhammataṇhā] loke piyarūpaṃ sātarūpaṃ,

보이는 형태에 대한 갈망[소리에 대한 갈망... 상상하는 것에 대한 갈망]은 이 세상에서 소중하고 기분 좋은 것이다

etth'esā taṇhā uppajjamānā uppajjati ettha nivisamānā nivisati.

여기에서 갈망이 일어난다, 여기에서 집착이 일어난다.

그리고 그 반대는 :

...etth'esā taṇhā pahīyamānā pahīyati ettha nirujjhamānā nirujjhati.

여기에서 갈망이 제거되고, 여기에서 갈망이 멈춘다.

Dīgha ii.9 <D.ii,308-11>

갈망이 있을 뿐 아니라 갈망을 조건으로 갈망을 위한 갈망이 있다 : 갈망에 무관심한 것이 갈망을 파괴 하는 길이다. (주목할 것은 Taṇhā는 갈망하는 것을 가지지 못한 후에 오는 거친 동경이 아니라, 우리가 가진 것에 대한 보다 더 좋아질 것을 희망하는 것이다. 특히 내가 갈망하기 때문에 내가 있다, 그리고 갈망하는 존재의 그침[스스로 avijjā에 의지하는 갈망하는 존재<bhavataṇhā>는 avijjā로 시작하지 않고도 갈망을 좋아한다 -Aṅguttara X,vii,2<A.v,116>]을 조건으로 'I am'은 그친다. 사실 Bhavataṇhā는 갈망이 의지하는 더욱 원하는 갈망에 대한 갈망이다.)

2. PARAMATTHA SACCA (궁극의 진리)

$$1. Bhikkhunī Saṃyutta 10<S.i,135>에서 우리는 아래 구절들을 발견한다.

<질문>

Māro pāpimā : (Māra, 악한 것)
(1) Kenāyaṃ pakato satto, (이 창조물은 누구에 의하여 만들어졌나?)
kuvaṃ sattassa kārako, (이 창조물의 창조자는 누구인가?)
(2) Kuvaṃ satto samuppanno, (생겨난 창조물은 누구인가?)
kuvaṃ satto nirujjhatī ti. (그침을 이룬 창조물은 누구인가?)

<대답>

Vajirā bhikkhunī : (Vajirā 비구니)
(3) Kin nu Sattoti paccesi, Māra, (왜 그가 창조물이라고 여기는가? Māra)
diṭṭhigataṃ nu te, ([올바르지 못한] 관점이 포함되어 있는가?)
(4) Suddhasaṅkhārapuñjo'yam, (이것은 순수한 결정하는 것들의 덩어리이다)
nayida sattūpalabbhati ; (여기에서 찾을 수 있는 창조물은 전혀 없다.)

(5) Yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo Ratho iti, (단지 부품들의 조립인 마차 같은 것이 있다)
(6) Evaṃ khandhesu santesu hoti Satto ti sammuti.
(그래서 덩어리들이 있을때 습관적으로 창조물이라고 부른다)
(7) Dukkham eva hi sambhoti, dukkhaṃ tiṭṭhati veti ca,
(그것은 단지 일어나는 괴로움이고, 유지되다가 그치는 괴로움이다)
(8) Nāññatra dukkhā sambhoti, (일어나는 괴로움 외에 아무것도 없고)
nāññaṃ dukkhā nirujjhatī ti. (그치는 괴로움 외에 아무것도 없다)

이 구절들을 좀더 자세하게 검토해보자.

$$2. 먼저 (2)번 줄에 있는 철학적인 질문은 Sabbāsavasutta(Majjhima i ,2<M.i,8>)에서 다음과 같이 끝맺고 있는 assutavā(지식을 모르는) puthujjana와 똑 같은 수준의 질문이다 :

“Etarahi vā paccuppannam addhānaṃ ajjhattaṃ kathaṃkathī hoti Ahan nu kho’smi,
(그는 현 시점에서 스스로에게 질문 한다 : 나는 있는가?)
no nu kho’smi, (나는 없는가?) kin nu kho’smi, (나는 무엇인가?)
kathan nu kho’smi, (나는 어떻게 있는가?)
ayan nu kho satto kuti āgato, (그것[자아]은 어디로부터 왔는가?)
so kuhiṃgāmī bhavissatī ti, (그것[자아]은 어디로 구속되는가?)”

satta라는 단어가 문장 (1),(2)번에서 발견되는데 명백히 동일한 의미이다. Puthujjana는 스스로에 대해서 사색하고 있고, 이 문맥에서 satta는 어떤 개별적 창조물로 간주 된다 ; 그것은 이런 저런 식으로 자아(self)로 간주되는 창조물이다 왜냐하면 Puthujjana는 말 그대로 그의 자아(self)로 보이는 것을 선택 한다 - 그는 자기 자신을 자아(self)라고 여긴다 (Attā를 보라). 그것이 창조물에 대한 Puthujjana의 개념이다. Māra에게 처음으로 대답하는 (3)번 문장은 이것을 확인 시켜준다 ; 왜냐하면 여기서 Māra는, 왜 그가 창조물이라고 여기는가, 왜 그가 이런 (올바르지 못한)관점을 가지고 있는가? 라는 질문을 도리어 받는다. 창조물이라는 개념은 올바르지 못한 관점(diṭṭhigata)이 관여된 것이고, 정확하게는 창조물이 어떤 식으로든 self(자아)와 동일하다고 여겨질 때이다 ; 왜냐하면 이것은 sakkāyadiṭṭhi 혹은 'personality view(자아가 있다는 관점)'이고, 핵심적으로는 사람이 somebody(남과 다른 나)라는 관점이다(Sakkāya를 보라). 그리고 다음의 구절 :

Kim pana tvaṃ Poṭṭhapāda attānaṃ paccesī ti.
(하지만 Poṭṭhapāda여, self(자아)를 무엇이라고 여기는가?)
Olārikaṃ kho aham bhante attānaṃ paccemi...(스승님, 저는 거친 self(자아)라고 여깁니다...) Manomayaṃ kho aham bhante attānaṃ paccemi...
(스승님, 저는 마음으로 만든 self(자아)라고 여깁니다.)
Arūpiṃ kho aham bhante attānaṃ paccemi...(스승님, 저는 영원한 self(자아)라고 여깁니다)

(Dīgha i,9 < D.i,185>)은 우리에게 창조물을 자아(self)로 취하는 것과 정확히 동일한 방법으로, 창조물을 기준으로

Satto ti paccesi(자아를 창조물로 여긴다)를 이해하도록 한다.

$$3. Suddhasaṅkhārapuñjo’yaṃ [이 self(자아)는 순수한 determinations의 덩어리이다]이라는 말이 바로 따라 온다 ; 왜냐하면 만약 창조물을 self(자아)<내가 창조되었다>라고 여기는 것은 sakkāyadiṭṭhi이고, 그렇게 여겨진 창조물은 sakkāya, 즉 pañc’upādānakkhandhā이다 (Majjhima v,4<M.i,299>). 그리고 다른 나머지들이 그것들에 의지한다면 pañc’upādānakkhandhā는 saṅkhāra이다. 무엇이 그것들에게 의지하는가?

Na kho āvuso Visākha taññeva upādānaṃ te pañc’upādānakkhandhā, na pi aññatra pañcah’upādānakkhandhehi upādānaṃ. (친구 Visākha여, 이 집착하고 있는 5가지 덩어리는 이것 외에는 집착하고 있지도 않고 집착하고 있는 것도 없다.)
Yo kho āvuso Visākha pañcas’upādānakkhandhesu chandarāgo taṃ tattha upādānan ti.
(친구 Visakha여, 집착하고 있는 5가지 덩어리안에 있는 것은, 그 안에서 집착하고 있는 desire & lust(갈망과 탐욕/욕정)이다.) (Majjima v,4<M.i,299>)

그러므로 upādāna(desire & lust(갈망과 탐욕/욕정))는 (일반적인 paṭiccasamuppāda formulation에서 볼 수 있는) pañc’upādānakkhandhā에 의지한다. 그리고 upādāna의 본성은 attavāda(belief in ‘self’, 자아가 있다는 믿음)이다. (A Note on Paṭiccasamuppāda $10, $12, $13을 보라)
또한 Khandha Saṃy.ix,1<S.iii,105>와 비교해보라 :

Rūpaṃ upādāya Asmī ti hoti no anupādāya; vedanaṃ...;saññaṃ...;saṅkhāre...;viññāṇaṃ upādāya Asmī ti hoti no anupādāya. 물질(rupa)에 집착하는 내가 있다, 집착이 없으면 물질에 집착하는 나는 없다 ; 느낌에 집착하는 내가 있다. 집착이 없으면 느낌에 집착하는 내가 없다 ; 감각적 인식에 집착하는 내가 있다. 집착이 없으면 감각적 인식에 집착하는 내가 없다. ; 생각에 집착하는 내가 있다. 집착이 없으면 생각에 집착하는 내가 없다. ; 의식에 집착하는 내가 있다. 집착이 없으면 의식에 집착하는 내가 없다.

$$4. 이제 Nayidha sattūpalabbhati(여기에서 찾을 수 있는 창조물은 전혀 없다)를 이해하는데 어려움이 없다. Puthujjana는 문자 그대로 ‘self’를 분명한 자아로 여기고, self<자신>를 창조물과 동일시한다: 그에게 창조물은 self이다 - Satto ti pacceti. 그렇지만 그는 이 동일성이 그의 집착하는 자아가 있다는 믿음<attavād'upādāna>에 의지하고 있다는 것뿐만 아니라 이것이 annicca saṅkhata paṭiccasamuppanna라는 것도 알지 못한다. 그가 만약 알았더라면 upādāna(집착)은 사라지고, 헛된 착각은 깨끗해졌을 것이다.

Evam eva kho Māgandiya ahañ c'eva te dhammaṃ deseyyaṃ, Idan taṃ ārogyaṃ idan taṃ nibbānan ti, so tvaṃ ārogyaṃ jāneyyāsi nibbānaṃ passeyyāsi, tassa te saha cakkhuppādā yo pañcas'upādānakkhandhesu chandarāgo so pahīyetha; api ca te evam assa, Dīgharattaṃ vata bho ahaṃ iminā cittena nikato vañcito paladdho; ahaṃ hi rūpaṃ yeva upādiyamāno upādiyiṃ, vedanaṃ yeva..., saññaṃ yeva..., saṅkhāre yeva..., viññāṇaṃ yeva upādiyamāno upādiyiṃ.
< Māgandiya여, 만약 내가 너에게 “이것은 건강에 좋고, 이것은 소멸”이라고 가르친다면, 너는 좋은 건강을 알 것이고 소멸을 볼 것이다 (dhamma를) 보는 눈이 일어남을 조건으로 갈망과 탐욕이 있는 집착하는 5가지 덩어리 속에서 그것(‘내가 존재한다는 믿음’)은 너를 위해 없어질 것이다 ; 게다가 너에게 다음과 같은 생각이 떠오를 것이다, ‘사실 오래 동안 나는 이 마음(혹은 heart - citta) 때문에 속고 현혹당하고 사기 당해왔다 : 나는 그냥 현상에 집착하고 있었고, 그

냥 느낌에 집착하고 있었고, 그냥 감각적 인식에 집착하고 있었고, 그냥 생각에 집착하고 있었고, 그냥 의식에 집착하고 있었다.'>(Majjhima viii, 5 < M.i,511>).

자아가 있다는 믿음이 사라지는 것을 조건으로, 그 동일성은 그친다. 반면에 ariyasāvaka는 창조물을 pañc'upādānakkhandhā로 안다 ; 왜냐하면 그는 upādāna가 이 pañc'upādānakkhandhā에 의지하고 있음을 안다 ; 그리고 puthujjana가 upādāna의 피해자이고 잘못된 동일성을 만들고 있다는 것을 안다. 그는 창조물이 pañc'upādānakkhandhā인 한에는 그것은 어떤 식으로도 self(자아)와 동일시 될 수 없다는 것을 안다 ; 만약 그럴 수 있다면(if self=pañc'upādānakkhandhā), self는 유한할 것이고, 결정되어지고, 의지해서 일어난 것일 것이다 ; 그리고 과도하게 내재되어 통제되고 있는 인격적 존엄성 및 자아에 대한 인식과 유한성의 인식은 서로 양립할 수 없다는 것을 Puthujjana는 알지 못하지만, ariyasāvaka는 자신의 경험으로부터 직접적으로 안다. 따라서 nayidha sattūpalabbhati 즉 '여기에서 찾을 수 있는 창조물은 전혀 없다'는 말은 단순히 '이 순수한 결정조건들의 덩어리 안에, puthujjana가 상상하는 자아(self) 같은 창조물은 발견되지 않는다' 는 것을 의미한다.
Alagaddūpamasutta(Majjhima iii,2<M.i,138>)에 있는

Attani ca bhikkhave attaniye ca saccato thetato anupalabbhamāne...,
<비구들이여, 자아와 자아에 속하는 것, 둘 다, 실제로 솔직히 발견되지 않는 한에는...>

의 의미와 전혀 다르지 않다.

Saccato thetato<실제로 솔직히>단어의 의미는 'paṭiccasamuppāda와 그것의 그침을 아는 ariyasāvaka의 올바른 관점으로' 이다.<ae>

$$5. (5)번과 (6)번 line은 마차에 빗대어 표현하고 있다. '마차'라는 단어가 부품들의 조립체에

주어지는 이름과 마찬가지로 khandhā(덩어리)가 있을 때 일반적으로 'creature'라고 부른다.
이렇게 빗대어 말하는 의미는 무엇인가? 위에서 거론된 관점으로 보면 답은 어렵지 않다. 지식을 모르는 puthujjana는 '마차'가 부품의 조립체로 명확히 알고 있다 : 그는 창조물이 덩어리들(Suddhasaṅkhārapuñja, 순수한 saṅkhāra들의 집합)로 조립된 것이라는 의미를 모른다, 이것이 그가 self를 창조물로 여기는 이유이다. Puthujjana에게 자아로서 존재하는 ('self'는 절대로 부품들의 집합이거나 집합의 부분일 수 없다는 영원히 굳건하고 완전한 믿음의) 창조물은 있다.<af>
이렇게 빗대어 말하는 것은 그(Puthujjana)에게 마차 즉 부품들로 한정된 복합체로 존재하듯이

창조물도 그렇게 존재한다는 것을 지적함으로써 그의 착각을 보여주기 위함이다. 그가 이것을 알 때 더 이상 창조물을 '자아(self)'로 여기지 않고 sakkāyadhiṭṭhi를 포기하는 조건으로, 그는 puthujjana이기를 그친다.

$$6. 마지막 (7)번, (8)번 line은 간단히 논의될 수 있다. 그것이 '자아(self)'로 인식되게끔 이런 저런 식으로 강요한다는 것은 Pañc'upādānakkhandhā의 본성이다 ; 하지만 유한함을 감각적으로 인식하고 있는 ariyasāvaka는 그것들의 고집스런 권유에 더 이상 주의를 기울이지 않는다 ;
things를 지배하는 것(자아가 당연히 주장하는 것 ; 예 Majjhima iv,5 < M.i, 231-2> 와 Khandha Saṃy. vi, 7 < S.iii, 66>) - 또한 유한함에 의해 훼손되는 things를 지배하는 것은 한번에 완전히 지배하는 것이 아닌 영원히 배신으로 끝나는 그릇된 안전함이다. 그리고 이것이 dukkha이다. <내가 있다고 여기는 것이 dukkha이다.> (DHAMMA를 보라.)
따라서 attavad'upādāna(나만의 영원한 자아가 있다는 믿음에 대한 집착)이 제거되었을 때, 그 결과로서 단지 일어나는 dukkha와 그치는 dukkha만 있다는 right view(정견)가 일어난다.

Upāy'upādānābhinivesavinibaddho khvāyaṃ Kaccāyana loko yebhuyyena; tañ cāyaṃ upāy'upādānaṃ cetaso adhiṭṭhānābhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhiṭṭhāti, Attā me ti. Dukkhaṃ eva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatī ti na kaṅkhati na vicikicchati, aparapaccayā ñāṇam ev'assa ettha hoti. Ettāvatā kho Kaccāyana sammādiṭṭhi hoti. Kaccāyana여, 이 세상 대부분은 매혹, 소유욕, 집착과 밀접하게 엮여 있다 ; 반면에 이분은 그런 정신적 집착과 성향을 충족시키는 엮임과 집착에 엮이거나 집착하지 않는다 : '나의 자아', '그것은 그저 일어나는 고통(dukkha)이고 그치는 고통(dukkha)이다' - 이것에 관하여 그는 주저하거나 의심하지 않는다, 이러한 사실로 그의 지식은 다른 사람들로부터 독립한다. Kaccāyana여, 여기까지가 right view(정견)이다.
Nidāna/Abhisamaya Saṃy.ii,5<S.ii,17>)

$$7. 이제 창조물로 번역했던 단어 satta가 arahat에게 주어질 수 있는지 없는지에 대한 질문이 일어난다. 일단 올바른 관점(정견)으로는 '자아(self)'로 인식될 수 있는 것은 아무것도 없다는 것은 명확하고, 단어 satta의 응용은 질문의 목적이 무엇인가에 따라 결정된다. Satta가 sakkāya와 동등한 의미인 경우에 그것은 단지 pañc'upādānakkhandhā인가? 혹은 (6)번째 줄에서 제안한 pañcakkhandha에도 적용될 수도 있는가? 만약 후자인 satta가 pañcakkhanda에도 적용될 수 있다면, (적어도 신과 인류에게 적용된 것처럼) 그것은 puggala와 동등하고, puggala는 sutta에서 (aṭṭhapurisapuggalā의 제일처음인) arahat으로 간주되고는 했고<ag>, puggala는 명확하게 모든 다른 집합들과는 구별되는 하나의 pañcakkhandhā집합이다 - Arahat은 의미적으로는 한 arahat이 다른 arahat과 구별될 수 있는 '별개(individual)'이다. 단지 이 질문을 해결하는 것은 그리 중요한 문제가 아니다(이 문제는 단지 그 단어의 실제 사용 예시를 보여주는 sutta를 찾으면 되는 것이다. 예. Khandha Saṃy. iii,7<s.iii,30>; Rādha Saṃy.2<S.iii,190>; Aṅguttara V,iv,2<A.iii,35>). Puthujjana는 사용하고 있는 이 말(attā, 'self'; blūta, 'being'; pāṇa, 'animal'; sakkāya, 'person, somebody'; purisa, 'man'; manussa,'human being'; 등등)의 본질을 이해하지 못하고 있고 aryasāvaka는 그렇지 않다는 것이 훨씬 더 중요한 점이다.

$$8. paramattha sacca(가장 높은, 궁극의, 절대 진리)의 개념은 Milindapañha시대 이전에 존재했을 가능성이 높다 하지만 그것의 용도는 (Pt.Ⅱ, Ch.1)에 있고 그 책(Milindapañha)이 이 개념을 논의할 수 있는 구체적인 출발점인 것은 명확하다. 이 구절은 마차에 빗대어 말하는 것을 포함하는 5번째 & 6번째 줄의 글을 인용한다. 그것들은 다음의 논쟁을 정당화하는데 이용되곤 한다. '마차'라는 단어는 부품들의 조립품에 주어지는 일반적인 이름이다 하지만 만약 각 부품이 하나씩 별도로 평가된다면 전체 부품 안에서는 마차를 찾을 수 없고 부품의 바깥에서도 마차를 찾을 수 없고 그것들 중의 하나가 마차라고 불릴 수도 없다. 그러므로 절대적으로 마차는 존재하지 않는다. 이와 비슷하게 puggala라는 단어가 사용된 'individual' 이라는 단어는 단순히 부품의 조립체(khandha와 같은 몸의 부품들)에 주어진 일반적인 그냥 이름이고 절대적으로 'individual'은 존재하지 않는다. 그게 전부다.

$$9. 먼저 논쟁의 타당성에 대하여 논의해 보자. 만약 마차가 부분으로 해체된다면, 그리고는 누군가에게 하나씩 각 부분들이 공개된다면, '이것이 마차인가?'라는 질문이 일어날 때마다 그는 항상 아니다 라고 명백히 답할 것이다. 그리고 만약 이 부분들이 (조립되지 않은 상태로) 한 덩어리로 다같이 모여 그에게 공개된다면, 그래도 그는 마차가 없다고 대답할 것이다. 마지막으로 만약 그가 이 부분들 이외에 어떠한 마차를 보았는지 혹은 보지 못했는지 질문 받는다면,

그는 여전히 못 보았다 고 답할 것이다. 하지만 이제 각 일부분이 다같이 조립되어 사람을 운반하는 용도로 사용될 수 있는 조립체로 그에게 보여 진다고 가정해보자 ; 그가 ‘이것이 마차인가?’라는 질문을 받는 다면, 그는 의심의 여지없이 마차가 있다고 주장할 것이다. 그것이 마차가 존재하는 것이다. 논쟁하면서 그 사람은 마차의 존재를 주장할 때 틀에 박힌 평범한 의미로 말하고 그가 그것을 부정할 때는 절대적 의미로 말하고 있었다. 하지만 충분하고 명쾌하게, (수련을 하지 않아 미숙한)사람은 내내 평범하고 틀에 박힌 평범한 언어를 사용하고 있다 : 그의 두 상태 간에 차이 나는 이유는 한 가지 경우는 마차로 보이고, 나머지 경우는 마차로 보이지 않았다는 사실 때문이다<보이는 대로 믿는다>. 만약 마차가 부분으로 해체된다면(심지어 상상 속에서도) 그것은 마차이기를 그친다 ; 정확하게 마차는 운송수단이고, 부분들의 덩어리는 운송수단이 아니다 - 그것은 부분들의 덩어리이다. (만약 그 사람에게 부품들의 덩어리를 공개하고 ‘이것이 부분들의 덩어리인가?’라고 물었다면, 그는 그렇다고 답했을 것이다. 다른 말로 하면, 마차는 확실히 부분들의 조립체이지만 그것은 특별히 기능적 배열이 된 부분들의 조립체이고 이 배열의 변경은 마차를 파괴하는 것이다. 만약에 마차를 찾기 전에 그것을 파괴하는 실수를 했다면 마차를 찾을 수 없는 것은 당연하다. 만약 어떤 사람이 정상적으로 작동하고 있는 마차를 보고 ‘절대적 의미로 마차는 없다 ; 왜냐하면 그것은 단지 부분들의 조립체이기 때문이다’라고 말한다면, 그가 말하는 모든 것은 ‘이 마차는 부분으로 나누어지고 부분들을 덩어리로 뭉치는 것이 가능하다 ; 그리고 이것이 이루어질 때, 더 이상 마차는 있지 않을 것이다. 그러면 그 논쟁은 마차의 존재하지 않음을 보여주지 않는다(논쟁으로는 마차의 존재하지 않음을 알 수 없다) ; 기껏해야 존재하고 있는 마차가 파괴될 수 있음을 주장할 뿐이다. 그리고 이것이 individual(pañcakkhandhā의 한 set)에 적용될 때, 정당한 근거는 더욱 아니다 ; 왜냐하면 individual의 존재하지 않음을 보여주지 못할 뿐 아니라, 상상 속에서라도 pañcakkhandhā의 기능적 배열이 바뀔 수 없는 한, 그것은 존재하는 individual이 파괴될 수 있다고 하는 불가능한 것을 주장한다. Individual(혹은 창조물)에 적용되는 논쟁은 모순에 봉착 한다 ; ‘절대 의미로 individual은 전혀 없다 ; 왜냐하면 그것은 khandhā의 단순한 조립체이기 때문이다’라는 Individual을 말하는 것은 이해하기 어려운 것이다.

$$10. 지금 이 논쟁을 하는 이유는 무엇인가? 왜 이런 절대적 진리의 개념이 만들어졌는가? Visuddhimagga에서 그 단서를 찾을 수 있다. 이 일(Ch. XVⅢ)은 마지막 4줄(5,6,7,8)에서 인용하고 나서 satta와 puggala라는 단어를 사용하여 Milindapañha 논쟁의 핵심으로 반복한다.

그렇지만 Milindapañha에서 유일하게 암시하는 것이 무엇인지를 명확하게 하고 있다, 즉 이 논쟁의 목적이 ‘asmimāna(I am)’의 개념을 없애는 것이다 : 절대적 의미(paramatthato)로 존재하는 창조물은 없다는 것이 보인다면, 내가 존재한다고 마음에 품는 것은 전혀 근거가 없을 것이다(내<자아>가 존재한다는 근거는 없다). 이것은 우리에게 이 논쟁이 왜 필수적으로 느껴지는 지를 이해하게 한다. Assutavā puthujjana는 스스로를 자아(self)로 간주되는 individual 혹은 창조물과 동일시한다. 그렇지만 그는 Buddha가 말한 ‘실제로 진실로 자아(self)는 없고 자아(self)에 속하는 것도 찾을 수 없다는 것을 듣는다($4절의 두 번째 sutta를 보라). 그가 자아(self)를 제외한 individual을 이해할 수 없는 한, 그는 ‘자아(self)’를 없애기 위해서 individual을 없애야한다 ; 그리고 그는 이 individual을 이용한다. 하지만 우리가 알았던 것처럼 이 individual은 없앨 것이 없다. Milindapañha에 있는 구절이 ‘자아(self)’에 대하여 전혀 언급이 없다는 것은 주목할 만하다 : individual과 self의 동일성은 ‘절대적 의미로 볼 때 individual은 없다’는 것에 대해 추가로 논의해야 할 필요성은 전혀 없을 정도로 당연하게 여겨지는 것이다. 깨지기 쉽고 불안정한 ‘절대적 의미에 의한 진리’ 개념의 적잖은 위험들은 잘못된 의미의 경계심으로 천박한 마음에 빠질 수 있다. 경솔한 thinker는 그가 제대로 이해하지 못하는 것을 이해한다고 믿고, 그것 때문에 스스로 앞으로 나아가는데 사실상 장애를 만든다.

<ae>. 여기서 saccato thetato ‘자아’가 발견되는 지 아닌지에 대한 질문은, A Note on paṭiccasamuppāda의 $22절에서 거론된 saccato thetato Tathāgata(혹은 arahat)는 발견되는지 아닌지에 대한 질문과는 분명히 구별되어야 한다.

(diṭṭh’eva dhamme saccato thetato Tathāgata anupalabbhamāne...솔직히 지금여기 실제로 Tathāgata는 발견되지 않는 한...Avyākata Saṃy.2 <S.iv,384>)

심지어 (지금 여기서) Tathāgata에게 (자아가) 발견되지 않는 이유는 그가 rūpa-, vedanā-, saññā-, saṅkhāra-, 그리고 viññāṇa-saṅkhāra vimutto (ibid. 1<S.iv,378-9>인 것, 즉 matter, feeling, perception, determinations, consciousness를 평가하고 판단하고 추정하는 것(자아의 역할)으로부터 자유롭기 때문이다. 이런 의미로 자아가 실제로 발견되는 puthujjana의 경우에는 해당되지 않는다.

<af>. 부품들과 상속하는 것들을 가지는 우리 존재의 바로 그 본질이 불만족스럽다.

J.Grenier, Absolu et Choix, P.U.F., Paris 1961,p.44

<ag>. diṭṭhisampanna (혹은 sotāpanna)는 sattama puggala 혹은 7번째 individual이다. Aṅguttara VI, v, 12 <A,iii,373>

3. Shorter Notes

Page 51 Atakkāvacara(not in the sphere of reason or logic)

Atakkāvacara는 종종 '의심해서는 도달할 수 없는' 혹은 '추정/논리/이성으로는 얻을 수 없는' 의 뜻으로 번역된다. 하지만 데카르트의 cogito ergo sum(나는 생각한다. 고로 나는 존재한다.) 또한 의미상 "의심해서는 얻을 수 없는" 의 뜻이다 ; 왜냐하면 나는 은연중에 내 존재가 있다고 추정해야 내 존재를 의심할 수 있다. 그렇지만 이것은 단지 의심하는 것으로는 cogito(나는 생각한다) 그 너머를 알 수 없다는 것을 보여준다. 그리고 Dhamma는 cogito를 넘어 있다. 그 다음으로, cogito는 의심으로 도달될 수 있다 - 누군가는 의심한다 그리고 그가 의심할 수 없는 것을 찾을 때까지 의심한다, 의심으로는 찾을 수 없는 것, 이름하여 cogito. 하지만 이런 식으로는 Dhamma에 닿을 수 없다. 따라서 확실히 의심으로는 닿을 수 없음에도 불구하고, Dhamma는 그 이상이다 ; 그것은 의심의 영역을 완전히 넘어선다. 그렇지만 합리주의자는 불충분한 cogito에도 도달하지 못한다, 혹은 그가 그것에 도달하더라도<a> 그는 너무 앞서간다 (atidhāvati- Itivuttaka II, ii, 12 < Iti. 43>) ; 왜냐하면 그는 모든 것이 의심받을 수 있는 자명한 원칙부터 시작하기 때문이다 (물론 cogito를 포함해서). [참고] Majjhima xi, 2 < M.ii, 232-3> & i,2 < M.i,8>. Nibbāna를 보라.

<a>.그가 전문가일 때, 이 합리주의자는 '의심으로 도달할 수 없다는 것'은 이해할 수 있다는 것을 허용하지 않고, 그 스스로가 cogito를 고려하는 것을 허용하지 않을 것이다 ; 하지만 그가 미숙한 순간속에 개인적 문제가 끈질기게 발생한다면, 그는 합리적인 명제를 추정함으로써 그가 의심할 수 있도록 해주는 cogito를 몰아내고 나서 그것을 부정한다. 실증주의자들은 유령의 완전성을 몰아낼 뿐이지만, 꿈속에서 그것들은 다시 나타난다- J.Grenier, op. cit.,

p.444

Bradley가 말한 것처럼, Grenier에게 완전성이 경험의 모든 것은 아니지만, 모든 것들의 내부가 비어있음을 인식하고, 만물의 상대성을 초월하는 생각으로 인격의 바로 그 핵심에 닿을 수 있다(pp. 100-1). 정확하게는 - 절대적으로, 완전하지만, 모르고, 스스로를 의지하고 먼저 시작한 것이 없는 것이 무엇인가? Buddha가 가르친 이 완전성은 완전하지 않지만, 끝으로 인도할 수 있는 이것은 무엇인가? 이것은 A Note on Paṭiccasamuppāda의 $24와 $25절을 보라.

Page 51　　　　　　　　Attā(self, ego, 자아)

Arahat이 자기을 중심으로 관찰할 때 드러나는 것은 단지 pañcakkhandhā(5가지 덩어리)뿐이고, 그것을 'myself'라고 부르는 것은 이것 외에는 다른 적절한 용어가 없기 때문이다. 하지만 puthujjana의 자기중심적 관찰속에서 드러나는 것은 pañc'upādānakkhandhā(집착하는 5가지 덩어리) 혹은 sakkāya<창조된, 주체적, 인격적 개인>이다. 그리고 sakkāya가 자기중심적으로 나타날 때, sakkāya(q.v : sakkaya 첫문장 참조)는 (이런 저런 식으로)시간을 넘어선 영원하고 변하지 않는 자아(self)에 속하는 존재(즉, soul, 영혼)로서 나타난다. (Arahat은 혼란스러워하지 않지만) puthujjana는 자신이 거울 앞에서 섰을 때 동시에 보이는 단순한 자기 관찰에 의한 자기동일성('thing 그 자체', '동일한 thing')과 자기중심적 관찰 속에서 대상으로서 드러나는 '자아

(self)'(my self' 즉 I self, 내가 곰곰이 생각할 때 드러나는 나 자신)와 혼동한다.

Puthujjana에게 있어서 자아(self)라는 단어는 필연적으로 모호할 수밖에 없다. 왜냐하면 그는 주체(자아)의 자기중심적 경험을 포함하지 않은 (즉 영혼의 명확한 출현을 포함하지 않는) 어떠한 자기중심적 관찰도 생각할 수 없기 때문이다. 자기정체성에 대한 자아(self)가 자기중심적 관찰('my self'='I itself')에서 나타나는 주체(자아)의 구조와 관련되는 한 에는, (의지하는 것이 어떤 상상의 초월적인 존재여야만 하는 것이 아닐 때) 그것(self)은 때때로 모든 주체성의 기본원칙으로 여겨진다. 그리고 그 주체는 이런저런 자기중심적 관찰의 실체화된 움직임으로 여겨지고, 어쨌든 본질자체는 자기중심적 관찰의 움

직임에 근거하거나 동기부여 된다고 여겨진다. 그렇지만 Puthujjana는 arahattā의 성취가 '(내가) 있다' 라는 갈망이나 개념의 모든 뿌리를 제거하고, 온전히 변치 않는 자기중심적 구조를 통째로 떠나는 것이라는 것을 모른다. - 다른 말로하면 주체성은 경험에 기생(parasite)하는 것이다. 사실, 그가 Puthujjana로 남아있다는 것 자체가 그의 실패를 대변한다.

자기 정체성에 대한 질문은 thing이 한번에 두개의 관점으로 보일 때나(자기중심적 관찰로<b>, 예를 들면 ; 동시에 두 가지 다른 감각의 대상일 때 - 나는 지금 내 연필을 찾는 중에 내 손가락으로 그것을 접촉하고 있을 때, 나는 동시에 두 가지 경험을 하면서 이것이 내가 찾는 것과 동일한 연필인지 아닌지 궁금해 할 수 있다[Rūpa를 보라]), 혹은 thing이 시간 속에서 지속되어 가는 것으로 보일 때, 그것이 동일한 것으로 계속 유지하는지에 대한 의문이 생길 때 일어난다(보편성의 어떤 주어진 수준에서 thing이 변하는 중에 변하지 않고 - ANICCA 주석 [a]와 Fundamental Structure를 보라 - 동일하게 남는다는 것이 바로 이것을 의미한다)<c>. (특별한 어려움이 전혀 나타나지 않는) thing의 자기정체성에 대한 질문에 대해서, anattā에 관한 Buddha의 큰 가르침이 할 것은 전혀 없다 ; anattā는 순수하게 '자아(self)'를 주체(subject)로 간주한다.
(Paṭiccasamuppāda의 주석[c]를 보라)

주체로서 '자아(Self)'는 다음과 같이 간단히 논의될 수 있다. PHASSA 주석[b]에서 지적되었듯이,

Puthujjana는 'things는 나의 것이다 왜냐하면 내가 있고, 내가 존재하기 때문이다'라고 생각한다. 그는 주체인 나를 당연하게 여긴다 ; 그리고 things가 적합하다면 그것은 주체인 그(he)가 존재하기 때문이다. 그렇지만 올바른 관점을 가진 자(sotāpanna, diṭṭhisampanna)는 이것이 잘못되었다는 것을 안다. 그는 'I am'이라는 개념이 (avijjā의 뿌리가 있는 한 에는) things 그 자체가 'mine(나의 것)으로 보이기 때문에 일어난다는 것을 안다. 나의 것 혹은 나를 위한 것- A Note on Paṭiccasamuppāda[E]를 보라 - 의 이 의미(혹은 의도, 혹은 결정)는 의미상 void(空)이고 현재상태로 있는 것(혹은 존재하는 현상)의 부정적인 측면이다, 왜냐하면 그것은 단순히 주체를 가리키기 때문이다 ; 그리고 유한함을 알지 못하는 (혹은 보다 구체적으로 어디에나 존재하는 determination의 유한함을 알지 못하는) Puthujjana는 (diṭṭhisampanna[올바른 관점을 가진 자]는 잘 이해하고 있는, 단지 현상의 긍정적인 측면 즉 for me) 주체(self)가 대상과 독립적으로 실제 존재하는 것으로 추정하며 스스로를 속인다. 이런 식으로 Puthujjana의 경험 <pañc'upādānakkhandhā>은 부정적인 측면<the subject, 주체>과 긍정적인 측면<the object, 객체>를 가진다는 것을 알 수 있다. 하지만 깊은 논의가 필요하다 ; 왜냐하면 사실상 주체(the subject)와 객체(the object)의 구분은 단순히 부정적인 것과 긍정적인 것으로 구분하는 것이 아니기 때문이다. 그것이 단순한 구분이었다면, (존재하는 현상으로서) 단지 긍정적인 것만 나타나고 부정적인 것(주체, the subject)은 전혀 나타나지 않았을 것이기 때문이다 - 단지 존재하지 않을 것이다. 하지만 의미상 주체는 현상적이다 : 주체(혹은 그)는 나타나는 것이 부정적인, 현상적으로 존재하는 부정적인 것이다 ; 왜냐하면 Puthujjana는 ('내가 있다'는 것을 부정할 수 없는) 그의 '자아(self)'가 지금 실제(reality)한다고 주장한다. 나의 것에 대한 의도나 결정이 주체를 가리키고 있다는 사실이 자아(self)가 avijjā와 관련된 하나의 복잡한 구조라는 것을 뜻한다. 주체는 긍정적인 객체가 관련된 단순히 부정적인 것이 아니다 : 그것(혹은 그)은 객체를 지배하고, 따라서 긍정적이자 부정적인 것이고, 명쾌하게 나타나지 않지만 그럼에도 불구하고 어떻게 해서든지 존재하는 지배자이다.<d> 그것은 Puthujjana가 자기중심적인 관찰할 때에 그가 헛된 동질성을 찾게 하는 지배자이다.<e> 객체 위에 군림하는 주체, 즉 이 신뢰할 수 없는 지배자는 Puthujjana와 arahat 모두에 의해 자발적 행동으로 실행되는 자기중심적인 관찰의 제어력 혹은 선택과 반드시 엄격하게 구별해야한다. Sabbe dhammā anattā의 논의에 대해서는 DHAMMA를 보라.

<b>. 즉각적인 경험 속에서 thing은 지금 여기 있다 ; 자기중심적인 관찰의 경험 속에서 thing은 또한 지금 여기 있지만 좀더 일반적인 것 속에 잠재적으로 들어있다. 따라서 자기중심적인 관찰 속에서 thing은 두 번 지금 여기 있는데, 한번은 즉각적으로 있고, 한번은 자기중심적으로 있다. 이것이 자기중심적 관찰(reflexion)의 진실이고 그것은 넓고 느슨한 의미(reflection 혹은 방만한 생각)와 보다 엄격한 의미로 a fortiori _극한조건 (반대의 의미가 아님에도, reflection이 reflexion을 포함하기 때문에)둘 다를 포함한다. Mano와 Viññāṇa[D]를 보라.

<c>. '같은 것을 만들려면 두개가 필요하고, 우리가 가질 수 있는 최소한은 똑같은 것에서 사건의 일부가 변하거나, 일부 제안된 차이점으로부터 똑같은 것으로 되돌아가는 것이다.' - F.H.Bradley, The Principles of Logic, Oxford (1883) 1958, I, v, 1절.

<d>. (직접적으로 자격요건을 갖출 수 없는) 의식을 제외한 조건에서 - Viññāṇa[C]를 보라 - 결정하는 모든 것은 긍정(real)이자 부정(image)인 면을 모두 가지고 있다 : 어떤 것 자체인 한에는 긍정적이고, 그것이 결정하는 것이 아닌(결정되는 것인)한에는 부정적이다. 이것은 실제(지금여기 있음)의 thing과 함께 상상(혹은 없음)으로 주어지는 thing의 잠재력들(가능성들)인 경우에 충분히 명백하다. 하지만 여기서 우리가 고려하는 주체의 긍정적 부정성은 결코 단순한 문제가 아니다 : the subject presents itself(or himself), at the same time, as certainly more elusive, and yet as no less real, than the object(주체는 그 자체를 나타내고, 동시에 대상보다 분명 더 난해하지만 덜 real한 것은 아니다). 상상은 실제하지 않거나 부정적인 실제로서 나타나지만, 상상으로서(혹은 상상의 상상으로서) 그것들은 현재상태이거나 실제이다. 또한 둘이상의 존재로서 그것들은 하나(단수)의 실제보다 더 파악하기 어렵고 개별적이다(Nama를 보라). 그러므로 그것의 주어진 부분 속에 있는 상상(허상)은 현실을 파악하기 어렵게 결합 한다 : 따라서 그것은 허구인 것이 주체적이고, 실재하는 것이 객체적인 것으로 쉽게 추정[생각]하게한다(asmimāna, asmi ti chanda) :

Saṃvijjati kho āvuso Bhagavato mano, vijānāti Bhagavā manasā dhammaṃ, chandarāgo Bhagavato n'atthi, suvimuttacitto Bhagavā.

(친구이자 즐거운 분께서 어떤 마음을 품고 계신다 ; 즐거운 분은 마음(mano)으로 생각을 인식 한다 ; 즐거운 분에게 갈망과 욕구는 없다 ; 즐거운 분은 온전히 마음속(citta)에서 자유롭다.)

참고. Saḷāyatana Saṃy. xviii, 5 <S.iv.164> Phassa[D]에 인용됨.

상상[생각]들에 대해 파악하기 힘든 것은 주체에 대해 파악하기 힘든 것과 전혀 동일하지 않다. (이런 의미로 실제만 취급한다고 주장하는 과학이 스스로 객관적이라고 부르는 것이다.)

<e>. '나는 다음의 난제를 재촉한다. 당신의 Ego가 내용이 없다면, 그것은 아무것도 아니다, 그러므로 그것은 경험되지 않는다 ; 하지만 반대로 그것이 무엇이라면, 그것은 시간에 따른 현상이다.'

- F.H. Bradley, Apperance and Reality, Oxford(1893) 1962, Ch.XXIII.

Page 55 Anicca(impermanent, 일어나고 그친다)

Buddha의 큰 가르침 속에 있는 Anicca(유한함)는 때때로 ‘doctrine of universal flux’ 혹은 ‘조건의 연속적인 변화’로 간주된다. 이것은 재난을 불러올 정도의 과도한 단순화이다. Paticcasamuppāda[C]를 보라.
Khandha Saṃyutta (iv,6<S.iii,38>)에서 rūpa(물질), vedanā(느낌), saññā(감각적 인식), saṅkhāra(생각), 그리고 viññāṇa(의식)에 대해서 다음과 같이 말한다 : <f>

Uppādo paññāyati ; vayo paññāyati ; ṭhitassa aññathattaṃ paññāyati. (일어남[나타남]이 분명하게 나타난다 ; 사라짐[그침]이 분명하게 나타난다 ; 나타나는 동안에 변화가 분명하게 나타난다.)
참고 Fundamental Structure의 서두에서 Aṅguttara III,v,7<A.i,152>).

이 3가지 saṅkhatassa saṅkhatalakkhaṇāni (Aṅguttara III, v, 7 <A.i, 152>)혹은 결정되는 것들(즉 saṅkhata dhamma)의 특징들은 어떤 것들(things)이 서로 구분되기 때문에 간결한 기본구조를 나타내는 것(예를 들면 saṅkhata)일 수 있다.
그리고 Arahat의 경험을 포함한 모든 경험이 의도적(Cetanā를 보라)이거나 목적이 있는 것은 이 구조 때문이다(즉 그

things는 잠재적인 다른 것들을 가리키는 중요한 것이다 - 예를 들면, 망치는 망치질을 위한 것이다, 그리고 망치질을 위해 있어야 되는 것은 못이다 ; 혹은 보다 자세하게, 특정 색상의 특정 그림자는 단지 같은 색깔로 남아있지만 실제로는 색이 없을 수 있는 다른 모든 그림자들을 가리킴으로 인해 그늘이 지는 것에 불과하다[참고 Spinoza의 명언 'Omnis determinatio est negatio' Determination is negation as asserting unreality of finite).<g>

위에서 언급한 것처럼 arahat의 경험은 puthujjana와 같이 목적 지향적(의도적)이다 ; 하지만 arahat에게 things는 더 이상 '나의 것'이 있다는 어떤 특별한 의미를 가지지 않는다. avijjā에 의지하는 이 특수한 의미<나의 것>는 thing의 단순한 의도 혹은 목적의 중요성들과 동일한 종류가 아니고, 말하자면 그것들(중요성들)에 의지하는 기생적인 것이다. 이 구조와 관계에 관한 상세한 검토는 대단히 많은 철학적 문제들의 해결책으로 이끄는 것 같지만 이것들은 단지 Buddha의 큰 가르침을 이해하는 데 간접적으로 관계가 있을 뿐이다.<h>

그렇지만 일부 사람들은 이 구조에 대한 설명이 사색하는 데 유용한 도구를 제공한다는 것을 발견할 수 있다.(Fundamental Structure를 보라.) sabbe saṅkhārā aniccā에 대한 논의는 DHAMMA를 보라.

<f>. "thing"은 'configuration(구성 성분)'으로서 모두 지금여기 있다. 여기서 configuration은 우리가 거기에서 볼 수 있는 어떠한 표면적이고 기생적인 변동에도 영향을 받지 않는 하나의 완전체이다. 이것 각각은 그것의 임계점 즉 그것이 더 이상 단순히 순서대로 어떤 것이기를 그칠 변곡점을 결정하는 존재의 법으로 드러난다. J.P. Satre, op.cit,. pp. 256-7.

['parasitic 기생적인'이라는 단어의 발생은 여기 있는 것과 밑에 있는 (c)의 내용 모두 일치 한다 : 두 개의 다른 것들이 고려된다. 어떤 경우에도 단수 단어인 subordinate(종속된)를 표면적이고 기생적이다 고 여기지 말아야 하는가?]

3번째 특성인 ṭhitassa aññathattaṃ(나타나는 동안에 변화)은 Bradley의 이상적 논리와 상대성이론 및 양자역학 속에서 변화하는 중에 불변(혹은 유사한 표현들, 즉 다양성의 단위성분 혹은 차이 중에 동일한 것)할 때 발생한다. 그것을 취급하는 수학 영역은 집합론이다.

이 3번째 특성이 무엇을 대답할 수 있는가? - 즉 '이것은 동일한 것인가 아니면 다른 것인가?' (Attā)를 보라 - : Milindapañha에서 잘못된 질문인 Na ca na ca añño에 대한 논쟁처럼, 누가 대답할 수 있는 것이 아닌가? 만약에 답변이 그처럼 아주 간단한 것이었다면 Buddha가 그것을 고생해서 찾으려고 하지 않았을 것이다 - Bradley는 거의 다 끝냈을 것이다. 다른 말로하면 유한함에 대한 질문은 이 3가지 특성을 수립하는 것처럼 간단한 것이 아니다. 질문의 불합리함에 대한 논의를 위해 NA CA SO를 누가 보는가. (그 논쟁을 3가지 saṅkhatalakkhaṇāni와 관련시키는 것은 아마도 Milinda에 너무 관대한 것이다 : Milinda는 아마도 흐름 혹은 연속적인 변화의 관점으로 생각하고 있다. 이상적인 수준에서 동일성의 원칙을 수용하는 Bradley는 연속된 변화를 실제라고 인정 한다 : Dhamma의 번역에서 일부 그런 관점을 Millinda 탓으로 돌리는 것이 아마 틀리다고는 할 수 없다. Paṭiccasamuppāda[C]를 보라.

<g>. The Nature of Existence(Cambridge 1921-7, 149~154절)에서 McTaggart는 말했는데, 철학자들은 보통 '유기적 최소단위' 와 '내적 목적론'이라는 표현을 동의어(내적 목적론의 술어 속에 끝이 되는 최소단위의 측면)로 취급하고, 그들은 내적 목적론과 외적 목적론을 구분하는데, 그것은 일반적으로 의지(volition)라고 불리는 것이다. McTaggart의 견해를 논의할 필요 없이, 우리는 외적인 것과 내적인 것의 차이는 단순히 즉각적인 것과 자기중심적인 관찰 속 의도간의 차이라고 말할 수 있다. cube든 파산이든지 간에 우리가 직면하는 모든 상황은 유기적 최소단

위이다.

<h>. 종속적이거나 지배당하는(mine 나의 것 - Passa를 보라) 복잡한 기생적 구조의 적절성에 대한 설명이 불가능하지는 않은 것 같다 ; 하지만 그런 설명 즉 실제로 이루어질 수 있었을 추정을 하는 것은 그것이 어떻게 만들어 졌는지를 아는 것보다 훨씬 낮은 실용적 결말임에 틀림없다. 누군가 이것을 안다면 (즉각적이거나 자기중심적으로 다른 모든 것들에 중첩된, 특별한 단일 의도 'mine 나의 것' 의 고유한 가치를 설명하는 문제인 것으로 보일 것이다), 그는 이미 잘 어울리는 것이 사실 기생충이라는 것을 이미 알았을 것이다.

Page 57 Kamma(action, 행동)

Suttanipāta의 651, 652, 653절은 다음과 같다:

651 Kassako kammanā hoti, sippiko hoti kammanā,
vāṇijo kammanā hoti, pessiko hoti kammanā.
< 행동으로 인해 누구는 농부이고, 행동으로 인해 누구는 공예가이고,
행동으로 인해 누구는 상인이고, 행동으로 인해 누구는 하인이다.>

652 Coro pi kammanā hoti, yodhājīvo pi kammanā,
yājako kammanā hoti, rājā pi hoti kammanā.

< 행동으로 인해 누구는 도둑이고, 행동으로 인해 누구는 군인이고,

행동으로 인해 누구는 수행자이고, 행동으로 인해 누구는 왕이다.>

653 Evam etaṃ yathābhūtaṃ kammaṃ passanti paṇḍitā
paṭiccasamuppādasā kammavipākakovidā.

< 이렇게, 현명한 사람은 실제 하는 것으로 행동을 본다,

의지해서 일어나는 것을 아는 것이 행동의 결과를 이해하는 것이다.>

653절은 때때로 문맥과 단절되어 paṭiccasamuppāda의 12 factored formulation을 kamma/kammavipāka(업/업보)로서 '3개의 인생(전생-현생-내생)으로 해석하는 것에 정당성을 부여했다. kamma/kammavipāka(업/업보)로 해석하는 것은 도저히 받아들일 수 없는 것이다. (Paṭiccasamuppāda 와 A NOTE ON Paṭiccasamuppāda를 보라)

653절이 그것의 문맥에 맞게 재정리되면 그 의미는 명확해 진다:

kammaṃ paṭicca kassako hoti, sippiko hoti, ; 즉, '행동하는 것에 의지해서 농부, 공예가'라는 의미이다. 그리고 행동한 결과<vipāka>에 따라 그는 그런 사람으로 알려진다. 이런 의미로 사용된 vipāka는 Aṅguttara VI,vi,9<A,iii,413>에서 볼 수 있다:

Vohāravepakkāhaṃ bhikkhave saññā vadāmi; yathā yathā naṃ sañjānāti tathā tathā voharati, Evaṃ saññī ahosin ti. Ayaṃ vuccati bhikkhave saññānaṃ vipāko.

비구들이여, 감각적 인식은 설명으로 끝맺는다고 나는 말 한다 즉 누군가 이렇고 이렇다고 감각적으로 인식하는 조건으로 그는 설명 한다: '따라서 나는 감각적으로 인식했다.' 비구들이여, 이것이 감각적 인식의 결과라고 불린다.

(도덕적으로 중대한 행동에 대한 어느 정도 지연된 결과로서 kammavipāka의 일반적인 의미에 대해서는 Aṅguttara Ⅲ,iv,4<A.i,134-6>을 보라. [P.T.S.번호가 여기서는 잘 맞지가 않았다.])

Kamma(행동)에 대한 질문 - 즉 나는 어떻게 해야 하나? - 은 도덕적 질문이다 ; 왜냐하면 모든 개개인의 행동 - 나의 모든 행동 - 은 미숙(akusala)하거나 능숙(kusala)하거나 둘 중에 하나다. 미숙한 행동은 lobha(rāga)[욕망, 갈망], dosa[성냄, 미움], moha[착각, 어리석음]에 뿌리를 두고 있고, (미래의 dukkha와 불행으로 인한 결과는 제외하고) 행동의 그침이 아니라 행동의 일어남을 이끈다

-

taṃ kammaṃ kammasamudayāya saṃvattati na taṃ kammaṃ kammanirodhāya saṃvattati.
(그 행동은 행동의 일어남을 이끈다, 그 행동은 행동의 그침을 이끌지 않는다.)

능숙한 행동은 갈망의 없음, 성냄의 없음, 그리고 착각의 없음에 뿌리를 두고, 행동의 일어남을 이끌지 않고, 행동의 그침을 이끈다. (Aṅguttara Ⅲ, xi, 7&8<A.i,263>) puthujjana는 그가 행동의 일어남도 행동의 그침도 알지 못하는 한, 이것을 이해하지 못한다.<i>

diṭṭhisampanna는 그가 행동의 일어남과 그침 모두를 아는 한에는 이것을 이해한다. -

Yato kho āvuso ariyasāvako akusalañ ca pajānāti akusalamūlañ ca pajānāti, kusalañ ca pajānāti kusalamūlañ ca pajānāti, ettāvatā pi kho āvuso ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti ujugatā'ssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ
(지금까지 성스러운 제자로서 친구여, 미숙함을 이해하고 미숙함의 뿌리를 이해하고 능숙함을 이해하고 능숙함의 뿌리를 이해한다, 또한 이제까지, 친구여, 성스러운 제자는 올바른 관점을 가진다, 그의 관점은 올바르다. 그의 가르침은 믿을 수 있다, 그는 이 올바른 큰 가르침에 도착했다.
Majjhima i,9 <M.i,46>)

- ; arahat은 이것을 이해할 뿐만 아니라 행동의 그침에 도달했다, 왜냐하면 그는 '내가 어떻게 해야 하는가?' 라는 질문이 더 이상 일어나지 않기 때문이다.
Arahat의 경우에 [Cetanā[F]를 보라] 여전히 의도가 있는 만큼 의식적인 행동도 여전히 있다, 하지만 미숙한 행동도 능숙한 행동도 아닌 한, 더 이상 도덕적 의미로 하는 행동은 없다. 그침(nibbana)은 도덕 혹은 윤리의 그침 이다 -

Kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pageva adhammā
(비구들이여, 뗏목의 비유를 이해한다면, 너는 도덕적인 것도 제거해야하고, 다만 unethical things만 허용하라.
Majjhima iii, 2 <M.i, 135>. Mama[A]를 보라.<j>

행동에 대한 간략한 설명은 Nāma를 보라; 행동에 대한 definition은 Rūpa[B]를 보라.

<i>. Puthujjana는 스승에 대한 믿음, 전통 혹은 이미 정립된 가치의 수용, 개인의 철학적 관점 등의 여러 다양한 이유들로 도덕적 가치를 설정할 수 있지만, 결국 그가 도덕적 가치들의 필요성을 느낄 수 있을지 몰라도, 그 도덕적 가치의 필요성이 self(자아)의 증거라는 것은 아니다.
Jean Grenier는 그의 책 끝(op.cit., p.111)에 다음과 같이 썼다 : '사실, 주체의 선택에 대한 점검을 끝낸 모든 태도는, 진리를 성취하는 데 절망하고는 필요한 행동의 결과로서 진리가 없다고 여겨 버린다. 그런 태도들 모두는 단지 일시적인 교훈으로 끝나버린다. choice라는 단어의 전체적인 의미상, 실제 choice는 진리에 접속하는 자에게만 가능하다 ; 모든 종류의 타협하는 것 외에는 : 가장 고귀한 자는 또한 가장 겸손한 자이다.'
그리고 더 절망적으로 Sartre는 인간은 이 선택의 임무를 벗어날 수 없음에도 불구하고 스스로 온전히 (가치들의 신성한 독재자는 없다는) 자신의 선택에 책임을 지고, 하나 혹은 다른 하나의

가치를 채택하는 자신의 본성에 얽매여 있다고 op. cit., p.76 에서 결론 내렸다.,

그보다는 그가 가치의 설정 혹은 이 특별한 가치를 채택하는 것에 대해서 정당화 할 수 있는 자신의 본성은 절대적으로 없다. Puthujjana는 <Heidehher의 Entschlossenheit 혹은 최악의 best job 그 이상도 아닌 'resoluteness', 존재의 죄책감을 받아들임> 자기 중심적 관찰의 자기 존재를 정당화할 수 있는 실행과제도, 그의 정당화될 수 없는 존재를 마감하는 방법도 모른다. 반면에 ariyasāvaka는 그의 존재를 마감하는 길을 알고, 그것이 그의 존재를 정당화하는 바로 그 과제라는 것을 안다.

Ariyaṃ kho ahaṃ brāhmaṇa lokuttaraṃ dhammaṃ purisassa sandhanaṃ paññāpemi.
성자인 나는 인류의 과제로서 고귀하고 세상을 초월한 큰 가르침을 알았다.
Majjhima x,6 <M.ii,181>

<j>. 아마도 Hegel은 그의 Phanomenologie des Geistes에서 본질(nature)과 도덕이 불일치한다면 도덕적 의식만이 있을 수 있다고 말했다 : 즉, 만약 도덕적 행동이 자연스럽게 이루어진다면, 양심(conscience)은 사라질 것이다. 이것으로부터, 도덕적 행동이 절대적인 목표라면 그 절대적 목표는 또한 반드시 도덕적 행동의 부재(absence)여야만 한다는 것을 따른다. 이것은 아주 올바르다 ; 하지만 도덕적 행동이 절대적 목표인가? 정확하게 어려운 것은 도덕적 의미에서 행동에 종지부를 찍는 행동을 아는 것이다. 능숙하지 못한 행동이 절대적으로 미래의 불행과 행동의 일어남을 이끄는데 대하여 비난 할 만한데 반하여, 밝은 미래를 이끌지만 아직 행동의 끝으로 이끌지 못하는 행동이 있다. Majjhima vi,7<M.i,387-92>를 보라. 마음이 너그럽고 도덕적이고 그의 마음을 samādhi로 정화했지만 정견이 없는 사람은 puthujjana로 남는다. 그리고 양심의 가책에서 탈출하지 못한다. :

Yo Kho Sāriputta imañ ca kāyaṃ nikkhipati aññañ ca kāyaṃ upādiyati taṃ ahaṃ Sa-upavajjo ti vadāmi. 이 몸을 버리는 자, Sāriputta는 또 다른 하나의 몸을 붙잡는다, 그는 비난당할 만하다고 나는 말한다. Majjhima xv,2<M.iii,266>

Cittavīthi, ‘정신적 과정, cognitive series’. Visuddhimagga, Ch. XIV 등등. 아주 많이 사용하는 이 교리는 Visuddhimagga에서 만들어지고 Abhidhammatthasaṅgaha에서도 볼 수 있는 순수하게 학자에 의해 꾸며진 이야기이고, 사실 Buddha의 가르침 어떤 것과도 전혀 관계가 없다고 논평하는 것이 과도하지 않다. 게다가, 다음 것이 나타나기 전에 각 항목이 끝나는 것으로 경험의 일어남을 설명하고, paṭiccasamuppāda와 완전히 불일치하는 불완전한 교리이다<imassa nirodhā idam uppajjati 이것이 그치는 조건으로 이것이 일어난다. - A Note on paticcasamuppada $7절 참고>. 최초의 변질은 Abhidhamma Piṭaka의 Vibhaṅga와 Paṭṭhāna에서 시작하는 것 같다. (Saññā를 보고, Ven. Nāṇamoli Bhikkhu에 의한 Visuddhimagga번역본 ‘The Path of Purification’ Semage, Colmbo 1956의 Ch.IV, note 13을 검토해 보라.)
이 교리와 연결되는 것은 sotāpatti의 성취 속에 연속하는 순간들이 있다고 가정하는 개념, 즉 anulomagotrabhu-magga-phala의 잘못된 개념이다. 때때로 magga(완전한 행복으로 가는 길)의 성취를 의미하는 Dhamma에 적용되는 akālika라는 단어는 phala(열매)의 성취에 의해 ‘시간의 간격 없이’ 따르는 것이라고 생각하지만 이것은 크나큰 실수이다.<k>
Akālika dhamma는 완전히 다른 의미를 가지고 있다(Paṭiccasamuppāda에서 아는 것처럼).
Okkantika Saṃyutta<S.iii,225>에서, (sotāpatti로 인도하는 magga에 도달한)
dhammānusārī와 saddhānusārī는 그들이 죽기 전에 sotāpattiphala를 반드시 성취하려한다고 설명되어 있다 ; 그리고 다른 Sutta들 - 즉 Majjhima vii, 5&10<M.i.439 & 479> - 은 한 순간(one moment)이상 그는 dhammānusārī 혹은 saddhānusārī라고 명확히 보여준다. gotrabhu에 대해서는 Majjhima xiv,12<M.iii,256>를 보라, 여기서 그는 dussīla pāpadhamma일 수 있다고 말한다. Sutta의 활용에서 그것은 아마도 bhikkhusaṅgha(비구상가)의 일원이라는 의미 외에는 다른 의미가 없다. anuloma에 대해서는 Sakkāya[B]를 보라.
Nama[C]와 citta의 의미에 대한 용어사전을 보라. manosaṅkhāra와 상반되는 cittasaṅkhāra에 대하여는 a Note on Paṭiccasamupāda $5 & $16을 보라.

<k>. 두개의 연속적인 ‘순간들(moments)’ A와 B를 akālika 혹은 일시적이지 않은(non-temporal)것으로 여기는 개념은 혼란스럽다. A나 B, 그것들이 사실은 akālika인 경우에는 동시에 있다(예를 들면 viññāṇa와 nāmarūpa처럼) ; 혹은 A나 B가 kālika인 경우에는 B가 A를 뒤따르고, 그것들은 연속적이다(즉 in&out breaths처럼). 심지어 A의 끝과 B의 시작 사이에 시간 간격이 없다고 하더라도, B는 A뒤에 온다는 진실은 남고 시간은 여전히 포함된다. 혼돈의 진원지는 가장 작을 수 있는 시간간격 - 즉 ‘시간의 절대적 짧음’-, 그러므로 시간이 없다는 모순된 생각이다. 따라서 두개의 연속된 순간들도 시간이 없다 : 0+0=0. 이것은 단지 mystification일 뿐이다 : 그것은 철학적으로 이치에 맞지 않는 추정을 보정해주는 데 소개되는 양자이론의 ‘절대적으로 작은 크기’의 개념과 같다(Dirac , op.cit., pp.3~4). (물론 아주 상세하고 정교한 경험에 근거한 법칙인 양자이론은 철학적 정당성을 필요로 하지 않는다. 하지만 사실 그 자체[ipso facto]라고 해서 양자이론이 철학에 토대를 제공하지는 않는다.) 경험에 근거하여 가장 짧게 관찰할 수 있는 시간의 간격으로서의

‘순간(moment)’이라는 개념에 대해서는 이의가 없다 ; 하지만 이것은 단순히 변화가 너무 작고 빠르기 때문에 연속되지 않는 것으로서 명확히 이해하지 못하는 것에 대해 기록하는 것뿐이다. 그것이 기록하지 않는 것은 kālika와 akālika 사이의 경계이다. Paṭiccasamuppāda[C]를 보라. 이 전체 질문에 대한 또 다른 접근은 FUNDAMENTAL STRUCTURE에 설명되어 있다.

Page 60 Cetana(intention, 의도)

먼저 ANICCA, Nāma 와 A Note on paṭiccasamuppāda[F]를 보라. 솔직히 말해서, cetanā는 의도적인 의도- 즉 의지(will or volition)이다, 하지만 보통 포괄적인 의미로 ‘의도(intention)’라는 단어는 이것들(will or volition)을 포함할 것이고, cetanā를 번역하기 위한 최고의 단어이다.

Encyclopadia Britannica에 있는 Husserl의 글 ‘Phenomenology’의 다음 구절은 엄격한 자 혹은 그 단어의 보다 철학적인 의미에 대해 어떤 방향을 제시할 수 있다.

한없는 심리학의 질문을 결정하기 전에, 우리는 심리학적 경험과 그것이 제공하는 심리적 data의 특징들을 확실히 이해해야한다. 우리는 자연스럽게 우리의 즉각적인 경험들에 관심을 돌린다. 하지만 우리는 ‘reflexion(자기중심적인 관찰)’ 혹은 평범한 사고방식의 왜곡 외에는, 어떠한 경험 속에서도 심리적인 것을 발견할 수 없다. 우리는 문제들, 생각들 그리고 순간의 가치에 집중하는데 익숙하고, 이것들이 이해될 수 있는 ‘경험의 심리적 행동’에 집중하는데 익숙하지 못하다. 이 ‘행동’은 reflexion에 의해 드러난다. reflexion은 모든 경험마다 연습할 수 있다.<l> 문제들 자체 대신에 우리는 주관적인 경험들에서 가치, 목표, 유용함 등이 나타나는 것으로 여긴다.<m>

이 ‘나타나는 겉모습들’은 현상이고 그것의 본질은 대상이 실제하거나 아니거나 간에 그것들의 대상에 의식이 있다는 것을 의미한다. 평범한 언어는 이 의미를 관계성, 즉, 나는 무엇을 생각하고 있었다, 나는 무엇이 두려웠다 등등으로 이해한다. 현상학적 심리학은 그것(의식)의 이름을 그것이 고려되는 심리학적인 측면의 ‘현상’으로부터 선택한다: 그리고 ‘의도적(intentional)’이라는 단어는 현상의 핵심적인 기본 특징을 제공하는 scholastic[스콜라, 형식주의]철학으로부터 차용되어왔다. 모든 의식은 ‘의도적(intentional)’이다.

심사숙고하지 않는(unreflective) 의식상태에서 우리는 대상들에 ‘직접적’이다, 즉 그것들을 ‘의도 한다’ ; 그리고 심사숙고하는 것은, 형태적으로 다양하게 변했지만 모든 경험의 내부적 과정의 특징인 이 의도를 드러낸다. 어떤 것을 의식한다는 것은 그 의식이 비어있지 않다는 것을 의미한다.

각 현상은 고유의 의도적 구조를 가지는데, 분석해보면 그 구조는 개별적으로 의도적이고 의도적으로 연결된 부분들의 ever widening system(점점 더 확장하는 시스템)이라는 것을 보여준다. 예를 들면, cube에 대한 시각적 인식은 복합적으로 결합된 의도를 드러낸다. :<n>

cube의 '겉모습'은 보이는 각도에 따라 연속적으로 다양하게 보이고, 인식에 따른 차이이고, 한 순간에 보이는 실제적인 '앞면'과 보이지 않는 '뒷면'의 모든 차이들이고, 그래서 상대적으로 결정되지 않은 채 남은 것이 있지만, 여전히 존재하는 것과 동등하다고 가정한다. [Sartre가 'profiles'라고 제안한] 'appearance-aspects의 'stream'과 그것들을 합성하는 자세에 대한 관찰은, 모든 위상과 간격이 이미 어떤 것의 의식 그자체이지만, 그런 식으로 새로운 위상들의 지속적인 유입을 통해 어떠한 순간에 전체의식은 합성되지 않은 통합의 부족이고, 사실은 그와 그 동일한 대상의 의식이다 는 것을 보여준다. 모든 물리적 대상이 그렇게 인식될 수 있다면 연이은 인식의 의도적 구조는 어떤 특정 형태를 따라야한다! 그리고 동일한 대상이 다른 mode들에서 직감적이라면, 그것이 상상된 것이거나 회상된 것이거나 복사된 것이라면, 대상들의 새로운 mode들에 일치하는 인식이었던 것으로부터 특징이 변경되었다 하더라도 대상의 모든 의도적 형태는 되풀이된다. 모든 종류의 심리적 경험도 마찬가지이다. 판단, 가치, 추구, - 이것들은 또한 판단/가치/목표 그리고 의미의 의식을 가지고 있는 비어있는 경험들이 아니라 똑같이 그 고유의 가장 빠른 형태를 따르는 의도적 흐름이 복합된 경험들이다.

의도들은 기본적으로 actual과 possible 사이의 관계로 간주될 수 있다.

thing은 항상 그 자체를 특정한 관점으로 보여 준다 ; 여러 다양한 possible의 측면과 하나의 actual 측면이 함께 있다.<o>

actual한 측면과 모든 선택 가능한 측면 사이의 관계는 동일한데, 여러 다양한 측면들 중의 하나는 무엇이든지 간에 실제(actual)로 일어나야한다. 관점이 변하면서도 하나의 thing이 동일하게 남는 것은 이것 때문이다. 의도들은 실제 양상(actual한 측면)의 중요성이다 ; 의도들은 모든 possible의 측면이고, 그러므로 the thing-as-a-whole(모든 것)이다. 의도적 의도(의지)에서 possible의 측면들은 그 자체가 가능성을 나타내고, actual의 측면은 결과적으로 선택(행동)으로 나타난다. (불행보다 행복을 선호하는) 선호도의 실행이 지금 있고p, 이것이 의도의 가장 단순한 형태인 volition(의지)이다.<p>

그렇지만 포함될 수 있는 자기중심적인 복잡성의 각도에 제한은 없다 - 모든 자기중심적인 관찰 태도는 그 자체가 선택이다. 의도 자체는 순수하게 구조적 상황, 즉 부정적인 문제이다 그리고 '이 경우에 의도는 무엇인가요?'라는 질문이 일어난다면, 답은 nāmarūpa와 viññāṇa의 긍정적인 측면 일 것이다.<q>
우리는 또한 강조의 차이점에 대한 문제 혹은 다양한 가능성의 측면에 의해 포함된 'weight(무게)'를 고려해야한다 : 실제 측면(선택)에 대한 각각의 대안이 있음에도 불구하고, 그것들은 모두 평등한 잠재성이 아니고, 어떤 것은 다른 것보다 더 두드러지게 눈에 띈다. 물론 강조된 측면은 모든 가능한 측면의 부정적인 면으로서 실제 측면(선택)일 수 있다 ; 그리고 이것은 상황의 실제상태를 보존하려는 경향일 것이다. 이것이 가장 단순한 형태의 관심(manasikāra)이다 ; 그것은 '강조의 방향'으로 설명될 수 있다. 명백하게, 의도가 포함되지 않은 의도적 의도는 없을 것이다. (A thing-예를 들면 쇠덩어리는 많은 가능한 의도[용도, 목적]를 가지고 있다. 이 의도[용도]들은 그것이 무엇이 될지를 결정 한다 ; 용도들은 철덩어리의 사용의도이다. 하지만 만약 철덩어리가 사용된다면, 이 의도[용도]들 중에 하나는 다른 의도들을 희생시키는 것임에 틀림없다 - 그 쇠덩어리는 벽에 못 박으면서 동시에 벽지를 누르는 용도로 사용할 수는 없다.) 그리고 자연스럽게 관심이 있는 곳에는 의도적 의도가 있다(즉 cetanā) ; 그리고 적어도 초기 의도가 없는 의식은 없다. (나는

관심을 핵심적으로 reflexive(자기중심적 관찰)로 여겼다, 하지만 즉각적인 관심이 즉각적인 의도와 관련이 있다는 것에 대해서는 논쟁이 있을 수 있을 것이다.)

<l>. 참고. '이제 현상학에 의해 Peirce는 당신이 가장 경험이 풍부하고 자신이 주장한 바에 따라 절대적으로 필요한 특징을 추상화하기 위해 모든 경험을 검토하는 방법을 의미한다.'- W.B.Gallie, Peirce and Pragmatism, Penguin(Pelican) Books, London. ''abstracting (추출하고 있는)'이라는 단어는 부적절하다 - Mano[B]를 보라. ''Reflexion (자기중심적 관찰)'에 대하여 더 알고 싶으면 Dhamma[B] & Attā[A]를 보라.

<m>. 나중에 동일한 글에서 Husserl은 '발가벗겨진 의식의 주체성'을 말한다, 그것에 의하여 의식을 이런 저런 식으로 자아(self)와 동일시한다고 지적한다. 그는 말 그대로 자기중심적 관찰(Attā를 보라)속에서 드러난 주체를 명백하게 받아들이고, 그것을 의식으로 간주한다(대신에 다른 puthujjana를 위해 matter(substance) 혹은 feeling 혹은 perception 혹은 determinations 혹은 어떤 면에서는 다섯 가지 모두 일 수 있음에도 불구하고 - Khandha Saṃy.v,5<S.iii,46>[4]). Viññāṇa를 보라. 이 정도로 뽑아내려면 충분히 준비해야한다 : Husserl의 원칙은 세부적으로는 받아들일 수 없다. Husserl은 논평을 다음과 같이 계속 이어가고 있다. '우리가 이해하는 "나"와 "우리"는 현재상태에 있는 숨겨진 "나"와 "우리"를 전제로 한다. ...하지만 초월적 "나"[즉 즉각적인 "나"가 보여 지는 자기중심적인 "나"]가 심리학적인 "나"[즉 즉각적인 "나"가 자기중심적으로 이해하는]가 아님에도 불구하고, 마치 두 번째 "나"가 있었던 것처럼 여겨져서는 안된다 왜냐하면 그것이 전통적인 의미의 분리에서 나의 심리적인 "나"로부터 분리되지 않는 것처럼, 전통적인 의미의 결합에서 그것이 나의 심리적인 '나'와 결합되지 않는다.' Husserl은 reflexion의 본질 - A Note on Paṭiccasamuppāda 25절을 보라 - 에 대한 Sabbāsavasutta의 고립되고 그릇된 3가지 관점 중 단 하나도 적절한 것이 없을 뿐 아니라, 그것들로 부터 도망갈 수 없다는 것을 깨달았던 것 같다. 이 교묘한 말의 device로 그는 그것들을 결합시키려고 시도하지만 결국 그는 3마리 토끼 중에서 한 마리도 못 잡고 만다.

<n>. Bertrand Russell은 cube의 모든 가능한 모습은 어느 한 면의 모습으로 유추되는, 추측의 결과라고 말하는 것 같다(Mysticism and logic, Penguin (Pelican) Books, London, VIIIth Essay). 하지만 이것은 어떤 논리나 생각(takka, vitakka)의 추측이, 근본적이고 다시 바꿀 수 없는 것이라는 가정을 한 것이다. 하지만 Husserl은 cube가 어떤 의도라고 말한다. vitakka는 처음 jhāna의 범위를 넘어서지 않는다, 반면에 cetanā는 ākiñcaññayatana까지 출현한다 (Majjhima xii, 1<M.iii, 25-9>).

<o>. 복잡함의 처음 수준에서 실제의 측면은 정확하게 3가지 가능성의 측면(한 면만 보이는 사면체와 같이)을 필수적으로 동반한다. 보다 자세한 것은 Fundamental Structure I 를 보라. A가 b 혹은 c 혹은 둘 다가 아니라는 양자택일적인 Bradley의 예리한 관찰을 참고로[op. cit, [LOGIC], I,iv,13/14절], 우리는 지식의 확실성을 가지고 만약 A가 b 라고하면 그 A는 c 가 아니다 라고 말할 수 있지만(A=b≠c), 만약 A가 c가 아니라고 하면, 우리가 추정할 수 있는 것은 A는 단지 b 라고 말할 수 있을 뿐이다. 왜냐하면 우리는 b 혹은 c를 제외하고는 A의 속성을 알 수 없기 때문이다. 그러므로 A에는 아무것도 없다. (A는 b 혹은 c에 의지한다)

이제 우리는 그런 속성들을 꼭 찾아내고 양자택일은 4겹으로 되어있어야 한다는 것이 드러난다 : 만약 A가 b 혹은 c 이면 A는 b 혹은 c 혹은 d 혹은 e임에 틀림없다. 의심할 여지없는 명확한 예시는 기하학적 공간속의 3차원적 성질이다, 그것은 4점으로 표시되고(3면체의 꼭지점 4개), 그것들 중에 하나는 (가능성으로 남는) 나머지 3점을 제외

하고 원점으로 간주될 수 있다. (이 수학적 실제 예시는 불안정하다 ; 그 예시들은 things를 그것들이 있는 것보다 더 단순하게 나타내고, 자기모순인 (예를 들면) points를 포함 한다 ; 그리고 그 그림은 잘못 이해되기 전에 금지되어야 한다.)

<p>. 이것은 선호하는 것(원하는 것)이 반드시 획득된다는 것을 의미하진 않는다 ; 각각의 측면 즉 actual(선택) 혹은 possible(가능성)은 가장 즉각적인 수준의 경험에서 그 고유의 관성으로 나타난다. 자기중심적인 관찰의 의도는 단지 주어진 상황의 상태를 변경할 수 있을 뿐이다. (엄격하게, 즉각적인 의도에 우선하는(즉 아래에) 임의의 weightage(가중치)가 있다 ; 이것은 의식에 의한 전망 속에서 '발견 된다' 그리고 즉각적인 (본의 아닌) 의도는 의식(그 전망)의 변경이다 ; 그 다음으로 자기중심적인 관찰 의도는 이 모든 것의 변경이다.) 하지만 다른 특별한 조건이 없는 한, 행복은 불행을 압도한다(그것들의 가장 넓은 의미로 여기에서 이해되고 있는 행복과 불행).

<q>. Arahat의 경험(pañcakkhandhā)속에 단순하고 자기중심적인(즉 의지) 의도(cetana)가 있음에도 불구하고 갈망(taṇhā)은 전혀 없다. 다른 말로 하면 arahat에게 의식(viññāṇa - q.v)이 있고 없는 것처럼 의도가 있거나 없다. 의도 없이 의식은 없다. 그렇지만 갈망은 (시작은 모르지만) 여기에서 설명된 의도적 구조위에 불필요하게 기생한다, 그리고 갈망의 필요성은 모든 경험 속에 있는 의도의 필요성으로부터 유추되지 않는다. 의도는 갈망을 의미하지 않는다. - 이해하기 어렵다! 하지만 만약 의도가 갈망을 암시했다면, arahatta는 불가능했을 것이고 도망갈 곳은 없었을 것이다.

Page 65 Dhamma(thing, … ~것)

가장 일반적인 의미로, dhamma라는 단어는 'thing'과 동등한 의미이다 - 즉 무엇이든지 간에 다른 것들과 구별되는 것이다(ANICCA를 보라). 좀더 정확하게는 어떻게 있는지 와는 반대되는, thing 그 자체(변하지 않고 고유한 것)이다 ; <r>

그것이 thing의 핵심 혹은 본성이다 - 즉 모든 다른 것들의 본성과는 구별되는 thing만의 특별한 본성 혹은 핵심이다. 따라서 만약 어떤 thing(것)이 내가 지금 보는 단단하고 그늘져서 시원한 나무라면, 그것의 본질은 정확하게 '그것은 단단하다, 그것은 시원하다, 그것은 그늘져있다, 그것은 나무이고 그것은 나에게 보인다' 이다. 내가 보는 단단하고 시원하고 그늘져 있는 나무는 하나의 thing이고, 본성이고, dhamma이다. 추가로 각 항목 - 단단함, 즐거움, 그늘짐, 등등 - 은 여기에서 서로서로 독립적일 수 없지만 개

별적으로는 다른 것과 구별되는 thing이고 본성이고 dhamma이다. 즉각적인 경험 속에서 이 dhamma들은 모두 특별하다. 하지만 자기중심적인 관찰<s>의 태도가 채택된다면(Dhamma를 수련하는 상태인 satisampajañña), 특별한 본성 - 즉 단단하고 즐겁고 그늘져 있는 나무를 나는 안다 - 은 종전대로 'put in brackets' (정확하게 일치하지는 않지만 Husserl의 표현)되고, 우리는 특정한 본성들 가운데 공통된 본성에 도착한다. 단단하고, 즐겁고, 그늘진, 나무가, 나에게 보인다. 등등 대신에 우리는 Sutta들이 말한 Matter(혹은 substance), 느낌, 감각적 인식, 결정조건들, 의식, 그리고 모든 다양한 'things'를 가진다. 이 things들은 보편적 적용이다 - 즉 모든 독특한 본성들에 공통적으로 활용 된다 (예를 들면 '눈-의식'은 나에게 보였거나, 나에게 보이거나, 나에게 보일, 모든 것들에 공통되는 것이다.) 그리고 이 things들은 Dhamma를 구성하는 dhamma들이다. 따라서 Dhamma는 Thing들의 본성이다. 그리고 이것이 Buddha가 가르친 것인 한에는, 또한 큰 가르침을 의미하고, dhamma는 특별한 가르침들이다. 단어 matter - '나는 이 일(matter)을 잊지 않을 것이다'- 는 종종 dhamma의 의미를 표현한다(평범한 설명으로서 말하지 않을 것임에도 불구하고).

Sabbe saṅkhāra aniccā (모든 saṅkhāra는 일어나고 사라진다)
Sabbe saṅkhāra dukkhā (모든 saṅkhāra는 불만족[고통]스럽다)
Sabbe dhammā anattā (모든 dhamma는 자아를 찾을 수 없다)

Attā(self)는 본질적으로 thing들을 지배하는 개념이다(참조 Majjhima iv,5<M.i,231-2> & Khandha Saṃy. vi,7<S.iii,66>7). 하지만 이 개념은 그것(thing)이 즐거울 때에만 즐겁고,<t> the mastery(지배권)가 영원하다고 여겨질 때에만 즐거울 수 있다 ; 왜냐하면 유한함에 의해 손상된 지배권 - 본질적으로 어떤 절대 영원함이고 things의 변하지 않는 움직임 - 은 전혀 완벽하지 않고, 다만 조롱거리일 뿐이다. 따라서 thing, dhamma를 attā(self)로 여기는 것은 그 개념이 즐거움을 주는 동안에서만 남아있을 수 있고, dhamma가 영원하다고 여겨질 수 있는 동안에만 즐거움을 준다(thing을 self로 여기는 것은 thing이 시간적으로 극도로 안정되어 있다고 여기게끔 착각을 일으킨다). dhamma를 attā로 여긴다면, 그것의 유한함은 명백히 나타나지 않는다(왜냐하면 그것은 영원하다고 여겨지는 즐거움이 있기 때문에); 하지만 그것이 영원하다고 여겨지지 않는 다른 dhamma에 의지하는 것으로 보일 때, 그것의 유한성은 명백히 나타나기 시작한다. attā라고 여겨지는 것의 유한함을 보기위해, 사람은 개별적 dhamma 자체의 경계에서 벗어나서 그것이 유한한 것에 의지한다는 것을 보아야 한다. 따라서 sabbe saṅkhārā aniccā는 'things(dhamma)가 의지하는 모든 things는 유한하다'의 의미가 된다. attā로 여겨지는 dhamma는 그렇게(attā로) 여겨지기 때문에 즐거운 것으로 여긴다 ; 하지만 그것이 attā로 여겨지지 않는 다른 dhamma에 의지하는 것으로 보일 때, (asmimāna로부터 자유롭지 못한 자에게 극도의 안정되고 영원한 것으로 변치 않고 잘못 인식된 탓에) 그것은 명백하게 즐거울 수 없고, 그 자체의 불쾌감이 명백하게 나타난다. 따라서 sabbe saṅkhārā(not dhamma) dukkhā라고 말해진다. 이것이 보일 때 - 즉 영원함과 즐거움의 인식이 오류라고 이해되었을 때 -, '이 dhamma는 나의 attā'라는 개념은 끝장난다. 그리고 sabbe dhammā anattā로 대체된다. 자아가 영원하고 즐겁다는 것에 대한 그의 인식이 오류라는 것을 알고 있는 sotāpanna는 '(I) am' (asmimāna)의 보다 미묘한 것으로부터 벗어난 것이 아님에도 불구하고, 이 '자아(self)'라는 개념으로부터 자유롭다 ; <u>
하지만 영원함과 즐거움의 (잘못된) 인식으로부터 완전히 자유롭고 유한함을 인식한 arahat만이 더 이상 불쾌해하지 않는다. (A NOTE ON Paṭccasamuppāda 12절과 PARAMATTHA SACCA를 보라)

<r>. thing이 어떻게 있는 지는 구조적 문제, 즉 의도들<cetanā> 혹은 결정하는 것들<saṅkhāra>이다. Cetanā를 보라. 이 2가지들(cetanā, saṅkhāra)은 본질적으로 negative하다. 반면에 dhamma는 positive하다

<s>. reflexive(자기중심적인 관찰의) : 이 단어는 아주 잘 맞거나 틀린 것도 아니지만 적절하다.

Cetanā, MANO, Attā와 (part I에서 자기중심적 관찰의 가능성이 구조적으로 정당화되는) FUNDAMENTAL STRUCTURE를 보라. 자기중심적 관찰의 가능성은 모든 경험(5가지 덩어리, five khandha, aggregate의)이 보편성(혹은 특수성)의 서로 다른 수준에서 층별로 질서가 유지되고, 층별로 두 방향으로 무한하게 뻗어갈 것이라는 사실에 의지한다. 이것(자기중심적 관찰의 가능성)은 말하자면 original 층까지 '직각으로' 다른 층을 지원한다. 즉시성 면에서 관심은 세상에 달려있다. 이것은 노력을 필요로 하지 않는다. 자기중심적 관찰 면에서 관심은 이 두 번째 층에서 세상으로부터 한 발자국 뒤로 물러서 있다. 그렇지만 자발적으로 뒤로 물러서 있지 않다 : ground 수준과 first step 모두를 포함하는 의도로 인해 뒤로 물러나기를 요청받는다. 관심의 이런 물러남은 자기중심적 관찰의 의도이다. 자기중심적 관찰에 들어가는 신중함은 더 멀리 있는 자기중심적 관찰의 의도를 요구 한다 ; 왜냐하면 신중한 의도는 (의지적)의도하는 의도이다. 이중의 관심이 포함되어 있다. 하지만 즉각적으로는, 관심은 ground 수준에 남아있음에도 불구하고, 전체 자기중심적 관찰의 층은 거기에 있지만, 집중하지는 않는) '잠재적'으로 남아있다, 그리고 즉각성은 항상 잠재적 자기중심 관찰 하에 있다(즉 보이지만 알아차리지 못하는). 이것을 이야기하는 다른 방법은 우리가 pre-reflexive라고 부를 수 있는 '잠재적인' 자기중심적 관찰 층이 알아차림(sampajañña)의 층이 아니라 의식(viññāṇa)의 층이라는 것이다. 알아차림을 하기 위해서 자기중심적 관찰 의도가 필요하다.

<t>. 이 개념은 그 자체가 변하지 않는다고 여겨질 때만 즐거울 수 있다(그것이 '나의' 개념이다) ;

따라서 saṅkhāradukkha를 벗어나지 않는다. 하지만 이 개념이 끝을 보여주지 않는다면, saṅkhāradukkha에서 벗어날 수 있는 길은 없다. 바퀴를 굴대에 고정시키는 핀은 돌아가는 바퀴에 의해 운반 된다 ; 그 핀을 운반하는 한, 바퀴는 돌아갈 것이다. (개념으로서 여기서 설해지는 '자아(self)'가 불완전한 근거에 기반을 둔 순수하게 추상적인 생각이라고 상상하도록 독자를 잘못인도하면 안된다. Puthujjana는 자신의 '자아(self)'를 결코 추상적인 것이라고 경험하지 않는다, 그리고 이것이 주체성의 개념이 무지(avijja)와 엮이는 이성적이 아닌 감성적인 이유이다. 근거는 기정사실화하기 위해 오로지 그 다음으로 온다.

Avijjāsamphassajena bhikhave vedayitena phuṭṭhassa assutavato puthujjanassa, Asmī ti pi'ssa hoti, Ayaṃ ahaṃ asmī ti pi'ssa hoti, Bhavissan ti pi'ssa hoti,...비구들이여, 무지에 의지하는 접촉으로 일어난 느낌에 대해 가르침을 받지 못한 평범한 자에게는 '(내가) 있다'가 일어나고. '이것이 내가 있는 근거이다'가 일어나고, '(나는) 있을 것이다'가 일어난다... Khandha Saṃy.v,5 <S.iii,46>.

그리고 Dīgha ii,2 < D.ii,66-8>에는 '자아(self)'라고 여기는 여러 방식이 논의되어 있고 그것은 느낌과 관련이 있다. : Vedanā me attā ti; Na h'eva kho me vedanā attā, appaṭisaṃvedano me attā ti; Na h'eva kho me vedanā attā, no pi appaṭisaṃvedano me attā, attā me vediyati vedanādhammo hi me attā ti. 이 느낌은 나의 자아(self)다 ; 사실, 나의 자아는 느낌이 아니다. 나의 자아는 느낌이 결여되어 있다 ; 사실, 나의 자아는 느낌이 아니다, 하지만 나의 자아는 느낌이 결여되어있지 않고, 나의 자아는 느낀다, 느끼는 것이 내 자아의 본성이다.

<u>. 거친(능숙하지 못한) 수준에서 명백히 나타나는 유한함과 불쾌함은 미세한 수준에서의 영원함과 즐거움에 대한 (잘못된) 인식을 배제하지 않는다. (사실, 명백히 나타나는 불쾌함은 위에서 언급됐듯이 영원함에 대한 잘못된 인식을

요구한다[물론 이것은 단지 Saṅkhāradukkha에만 적용된다]). 하지만 'self'의 거친 (1차원적, 능숙하지 못한) 수준의 개념은 정교한 conceit인 '(I) am'이 갈수 있기 전에 제거되어야 한다. 'self'로 여겨지지 않는 것은 self로 여겨지는 것보다 더 명백하게 유한하고 재미없(고 물론 자아도 없)다. 그러므로 saṅkhāra를 통해 간접적으로 dhamma에 접근한다. Avijjā는 못처럼 당겨서 뽑아낼 수 없다: 그것은 나사처럼 돌려서 빠지는 것임에 틀림없다. Mama와 Saṅkhāra를 보라.

Page 68 Na Ca So

Na ca so na ca añño, '그도 다른 사람도 아닌'. 격언으로 자주 인용되는 이 말은 Milindapañha에서 '사람이 죽으면 다시 태어나는 자는 누구인가 - 그 혹은 다른 사람인가? 라는 질문에 대한 답으로 나온다. 이 질문은 비논리적이고, 답을 할 어떠한 시도도 할 수 없다. 다시 태어나는 자가 누구인지 물어보는 이 질문은 sakkāyadiṭṭhi에 빠지는 것이다. 개인의 정당성을 '자아'로 간주한다. ; 왜냐하면 이 질문 - '영원한(so)지 혹은 소멸하기 쉬운(añño)지?' - 이 요청받을 수 있는 것은 오로지 '자아'에 대한 것이다(참고. Paṭiccasamuppāda, Anicca[A], & Sakkāya). 그 답은 또한 질문이 요청받을 수 있게 허용되는 한, 이 '자아'를 당연하게 받아들인다. (영원하든지 소멸하든지 해야 하는) 이 '자아' 는 영원하거나 소멸함을 단지 답하지 않음으로써 혼란을 더 부추긴다. 올바른 길은 초반에 이 질문에 대한 답변을 거부하는

것이다. Aṅguttara VI,ix,10<A.iii,440>을 비교하면, 여기서 diṭṭhisampanna(올바른 관점을 획득한 자)는 즐겁고 고통스런 작가가 (그 자신이거나 다른 사람인)somebody였음을 유지할 수 없을 뿐 아니라, 작가가 (그 자신도 다른 사람도 아닌)somebody가 아니었음도 유지할 수 없다고 말한다. 이 diṭṭhisampanna는 present person(sakkāya)이 현재의 조건에 의지해서 일어났고, 이 현재 조건의 그침을 통해 그치는 것을 안다. 그리고 이것을 보는 그는 현재상태의 person을 현재상태의 '자아'로 여기지 않는다. 결국, 그는 현재상태에서 누구인가? 라는 추정하는 질문을 하지 않는다.

atītānāgate nayaṃ netvā 과거와 미래의 원리를 유도하고 있었다
(참고. Gāmini Saṃy.11<S.iv,328>)<v>

- 그는 과거나 미래의 person을 과거나 미래의 '자아'로 여기지 않고, 과거나 미래의 누구인가? 라는 질문을 하지 않는다. (참고. Paramattha Sacca $1절의 2번째 줄에 있는 Māra의 질문을 참고하라.) (Milindapañha는 특히 잘못 인도하는 책이다. ANICCA[A], PATICCASAMUPPADA[C], Rūpa[E],와 PARAMATTHA SACCA 8절~10절을 또한 보라)

<v>. Dhamm'anvaye ñāṇaṃ은 Dhamma의 추정능력에 의지하는 지식이다 - 즉 Things의 본성이 시간에 따라 불변 하고 현재부터 과거 혹은 미래까지 (합리적인 추정과 달리) 확신을 가지고 추정할 수 있는 지식. Nidana/Abhisamaya Saṃy. iv,3<S.ii, 58>을 보라.

다른 말로 하면, 추정이 없는 보편화 - Mano[B]를 보라.

Page 69 Nama(name, 이름, 겉모습)

(실체가 없는 것[arūpa]은 접어두고) 모든 경험에는 지금여기에 있는 (즉 인지되는) '현상'이 있다.
현상의 존재, 혹은 현상의 인식, 혹은 현상의 의식이 viññāṇa이다. 현상은 2가지 특성 즉 관성[변하지 않고 유지하려는 경향](paṭigha)과 이름(adhivacana)을 가지고 있다. 현상의 관성은 rūpa('matter' 혹은 'substance')이고, 그것은 현상의 behaviour로도 보일 수 있다 ; 이 현상의 관성은 (짧지만) 시간의 경과로만 스스로를 나타낸다.

(이 4가지 mahābhūtā들은 matter[물질] 혹은 behaviour의 일반적인 mode(상태)들이다 :

1) earthy[땅의] 혹은 persistent[견디는] 와 resistant[저항하는] 혹은 solid[단단한] ;

2) watery[물의] 혹은 cohesive[결합시키는] ;

3) fiery[불의] 혹은 ripening[완전히 익는] 혹은 maturing[완숙한] ;

4) airy[공기의] 혹은 tense[팽팽한] 혹은 distended[팽창하는] 혹은 moving[움직이는].

Rūpa를 보라.)

현상의 표시기호는 nāma(name, 이름)이고, 이것은 현상의 (behaviour자체와는 구별되고, behaviour에 의해 채택된 상태 혹은 겉모습이다) 겉모습으로 보일 수 있다.<w>

Nāma는 다음과 같은 것으로 구성된다(Majjhima,9<M.i,53>1):

1. (경험이) 기쁘거나, 불쾌하거나, 아무렇지도 않거나(vedanā, 느낌);
2. 모양, 색깔, 냄새 등등 (saññā, 감각적 인식);
3. 중요성, 의도(cetanā, 의도들);
4. 경험과 엮이는 것(phassa, 접촉);
5. (의도적인)강조의 방향(manasikāra, 관심).

Phassa는 nāma에 포함된다, 왜냐하면 saññā(감각적 인식)를 구체적으로 설명하고 있는 nāma가 필수적으로 āyatanāni('bases')와 어떤 viññāṇa가 포함된 짝(Pair) - āyatanāni + viññāṇa의 짝 - 을 구체적으로 설명하고 있기 때문이다(예를 들면 세콤함에 대한 감각적 인식은 혀, 맛, 혀에 의지한 의식을 구체적으로 설명한다), 반면에 rūpa는 그렇지 않다(관성 혹은 behaviour는 보이고, 들리는 등등의 겉모습의 mode[상태]를 설명하지 않는다) : 다른 말로하면, nāma는 (viññāṇa를 포함하지 않기때문에) viññāṇa를 필요로 하지만 rūpa는 단순히 viññāṇa에 의해 발견된다(Rūpa를 보라). Manasikāra(attention)는 줄곧 nāma에 포함된다, 반면에 rūpa는 manasikāra보다 먼저 일어난다(일시적이지 않고 논리적으로 : behaviour는 내가 그 자리에 있든 없든 발생한다 - 예를 들면 시계는 내가 방을 떠난다고 해도 멈추지 않는다), nāma는 manasikāra를 포함 한다 : 경험은 항상 특별하거나 선택적인데, 일단 앞에 하나의 thing이 일어나고 나머지는 뒷배경으로 사라진다(강한 자극[경험]이 앞에 일어나고 나머지는 뒤로 사라진다). 다른 말로하면 rūpa가 나타나기 위해서는 - 즉 nāmarūpa로서 감지할 수 있기 위해서는 - 지향하는 방향이 있어야 한다 : 현상은 한번에 모든 방향으로 동일한 세기가 나타날 수 없고, manasikāra를 포함하는 관점에서만 나타난다.

(Manasikāra는 가장 즉각적인 수준에서 주어진 세기의 방향 혹은 관점의 의도적 변경 이다. Cetanā[E]와 Bradley, op. cit.(Logic), III/I, vi, $13.을 참고하라)

지금 있다(present하다)는 것은 지금여기(here-and-now) 있다는 것이다 ;

지금 없다(absent하다)는 것은 그때여기(here-and-then)이거나 (여기서 'then'은 'not here'의 뜻이고 ; '다른 시간에' 의 의미), 지금거기(there-and-now)이거나 (there=not here ; '다른 곳에'의 의미) 그때거기(there-and-then)의 의미이다.

Attention(관심)은 presence(있음) 와 absence(없음) 사이의 (의도적)차이이다. 즉 presence(있음)의 변화하는 각도와 의식의 변화하는 각도 사이의 (의도적)차이이다('Let this be present, let that be absent!'). 의식은 (임의의 각도에서) presence(있음)와 완전히 없는 것(즉 존재하지 않는 것, non-existence) 사이의 차이이다. (어떤 image는 present이거나 absent일 수 있지만, 심지어

present 이더라도 항상 absent reality이다. 마음에 의지하는 의식(manoviññāṇa)은 image의 presence(있음)이거나 image가 absent 할 수 있는 한, image의 image의 presence(있음)이다.)<x>

지금여기와 관련하여 Intention(의도)은 지금 없다. 모든 지금여기는 필수적으로 수많은 지금 없음을 동반 한다 - 지금여기는 유일한 것이고, 지금 없음은 2개 이상이다. 각각의 지금 없음은 지금여기의 가능성(possibility)이고, 지금여기의 지금 없음에 대한 주문합계(the ordered total)는 지금여기의 중요성(즉 그 자체를 넘어서서 가리키거나 나타내는 것)이고, 그것 또한 그것의 intention이다. (일반적으로 동일한 주문(order)이라 하더라도 정확히 동일한 중요도(weight)를 갖는 두개의 지금 없음은 없다). (일반적으로 '의도(intention)'로 이해되는)'의지(volition)'는 (여기서 사용된 의미로는) 사실상 2중 의도(intention), 즉 의도적인 의도이다. 이것은 단지 어떤 특정 지금 없음들 (혹은 가능성들)이 의도적으로 다른 것들의 희생의 대가로 강조된다는 것을 의미한다. 시간이 지남에 따라, 하나의 지금 없음은 다른 것들을 몽땅 지배하고(필수적인 것은 아니지만 종종 그 하나가 먼저 선택된다), 갑자기 지금여기는 사라지고, 지금 없음이 새로운 지금여기로서 그 자리를 차지한다. (이 사라진 present - ANICCA[A]를 보라 - 는 absent들 사이에서 발견된다.) 이것이 핵심적 형태로 (지금 현재의) 행동(action, kamma)을 설명한 것이다,

하지만 kammavipāka(업보)에 대한 질문은 무시한다, 그것은 acinteyya이므로 이 Notes의 범위를 벗어난다(Aṅguttara IV,viii,7<A.ii,80>8). Rūpa[B]에 있는 행동(action)의 정의도 보고, KAMMA에 있는 도덕적 이야기도 보라.

Dīgha ii,2<D.ii,62-3>9의 구절은 nāmarūpa의 이해를 위한 핵심 구절이다. 그리고 그 구절은 'mind-&-matter'과 같은 nāmarūpa에 대한 제멋대로의 번역을 제외 한다 - rūpa는 확실히 'matter(토대,substance, 기반)'가 맞지만 nāma는 'mind'가 아니다.<y>

Majjhima iii,8<M.i,190-1)10의 구절은 모든 5가지 집착하는 덩어리를, 그리고 nāmarūpa를 조건으로 일어나는 viññāṇa는 5감의 경험과 마음의 경험 모두 지금여기에서 벌어지는 일이라는 것을 명확히 알려준다. 따라서 보이는 (real) 돌은 계속 (real한 혹은 계속 그것의 모양과 색깔을 계속 유지한다. - 즉 단단한) 돌로 보인다. ; 상상속의 돌은 계속 상상을 유지한다. 피마자유(castor oil)의 실제(진짜) 맛 과 그 맛을 생각하는 것(즉 상상 속의 맛) 둘 다 모두 유쾌하지 않다(쓰다). (감각적 인식과 나머지들처럼) Matter(물질)와 feeling은 실제(real)와 상상(imaginary) 둘 다 있다.<z> Phassa[A]를 보라.

Dīgha ii,2<D.ii,63,$21>9에 있는 Nāmarūpa는 먼저 자기 고유의 것으로 인식되는 몸(body)으로 여겨질 수 있다. Nidāna/Abhisamaya Saṃy.ii,9<S.ii,24>를 참고하라 :

Avijjānīvaraṇassa bhikkhave bālassa/paṇḍitassa taṇhāya sampayuttassa evam ayaṃ kāyo samudāgato. Iti ayaṃ c'eva kāyo bahiddhā ca nāmarūpaṃ, itth'etaṃ dvayaṃ.

(갈망에 집착하고 무지에 속박된 지적이지만 알지 못하는 사람은 취득한 이 몸을 가진다. 그래서 외적으로 이 몸과 name-&-matter가 있다 : 그런 식으로 한 개의 쌍이 있다.)

이 구절은 외부에 있는 nāmarūpa와 자기 자신의 몸을 구별한다. 이것들은 함께 동시에

nāmarūpa의 완전한 전체를 구성한다. Rūpa로서 이 몸은 보이는 것과 무관하지만 보임으로써 모두 함께 있고, 그것은 우리가 일반적으로 받아들이는 방법이다, 그것이 nāmarūpa이다. 외부에 있는 nāmarūpa는 모두 자신의 몸과는 별개의 인식되는 현상이다.

참고. Majjhima xi,9 <M.iii,19>:

…imasmiñ ca saviññaṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu…

(이 의식적 몸과 외부의 모든 대상들안에는)

위에서 말했듯이 우리는 먼저 Dīgha구절에 있는 nāmarūpa를 자기 고유의 것으로 인식하는 몸으로 이해했지만, 올바르게 말하면 우리는 nāmarūpa를 (노골적으로 공식화할 수 없는) 모든 인식하는 현상으로 받아들여야 한다, 따라서

(i) '난(현상)-엄마의(현상)-자궁속에(현상)-누워있다(현상)' ;

(ii) '난(현상)-세상속에(현상)-태어나고(현상)-있다(현상)' ;

(iii) '난(현상)-동네에서(현상)-한(현상)-젊은(현상)-사람이다(현상)'.

다른 말로하면, 나는 궁극적으로 나의 경험 속에서 이런저런 특별한 현상이 아닌

지금 현재 모든 나의 상황에 의해 결정된 나 자신에 관심이 있다.

<w>.알다시피 Inertia 혹은 behaviour는 우리가 'matter' 혹은 ''substance', rūpa라고 부르는 것이고, nāma는 rūpa의 겉모습 즉 rūpa의 'name'이다. Rūpa의 겉모습 즉 name은 '무엇처럼 보이는 것', 그것의 설명이다. 반대로 rūpa는 nāma의 behaviour(움직임) 즉 그것의 'matter(토대)'이다. 그래서 우리는 nāmarūpa 즉 name-&-matter를 얻는다. (주의하라. 여기서 'appearance'[substance와는 정반대인 것으로 명백히 나타난다]라는 단어의 용도나 'reality'[밑에 (b)를 보라]라는 단어의 보편적 용도 모두 Appearance와 Bradley의 Reality와 그 외 널리 알려진 [그리고 허구의] 차이점들과 관련은 전혀 없다. 현상들[단순히 겉모습] 뒤에 혹은 그 넘어서 소위 'reality'라는 것이 있다는 생각은 착각이다[Nietzsche의 말에 따르면 ''the illusion of hinder-worlds' 또 다른 세상에 대한 망상]. 현상들은 그 스스로 존재하고, 나타나는 것처럼 단지 연구되고 설명될 수 있다. 하지만 그렇다고 이 현상들이 단순하다는 말은 아니다. 참조. Sartre, op.cit., pp.11~14.)

<x>. Real = {Present, 지금 여기서} {Central, 자신을 중심으로} {Actual, 선택하는 것}

imaginary = {absent} {Peripheral} {Possible, 가능성}

('central/peripheral'와 'actual/possible [혹은 'certain/possible]'의 분리는 일반적인 'present/absent'와는 약간 다른 면모를 보여 준다 : central/actual은 엄격한 자기중심적 관찰이고,

peripheral/possible은 추상적인 판단 혹은 논리적인 반영이다 - Mano[B]를 보라.) 정신적 경험인 상상(imaginary)과 관련된 5감의 경험은 여전히 5감이 경험되는 공간속에서 중심(central)에 있는 것과 관련하여 real하지만, 그 공간 속 주변(peripheral)에 무엇이 있든 간에 이미 상상(imaginary)의 본성을 띄기 시작한다. 일반적으로, thing이 의식의 중심(central)으로부터 멀어질수록, 실제는 덜 실감난다, 그러므로 더 많은 상상(imaginary)을 하게 된다. 그렇지만 실제에 대한 관심(Mano를 보라)의 적절하고 명백한 철회가 있는 적절한 정신적 경험에서, 그 공간속의 central은 정확히 주변(peripheral)에 있는 보다 더 많은 imaginary image(상상의 형상)들과 함께 있는 (2개 이상 일수 있는) image들이다. (image들은 주기적으로 과거의 5감에 의한 실제의 경험적 요소로 구성된다는 것은 의심의 여지가 없다 ; 단순한 예로, image들이 서로 밀착되고 익숙한 것을 우리는 기억들이라고 말한다. 하지만 텔레파시의(telepathic), 직관적인(clairvoyant), 과거사를 인지하는(retrocognitive), 사전에 인지하는(precognitive) image들도 있다 ; 이것들은 그렇게 손쉬운 구상에 부합하지 않는다. 존재하지 않는 실제(absent reality)인 image의 presence(있음)는 [확률에 대한 고려가 무시될 수 없음에도 불구하고] present (실제)로서 이전의[혹은 심지어 그 후의] 존재(being present)에 결코 의지하지 않는다. 반면에 결코 image는 나타나지 않거나 無(ex nihilo)에서 창조된다. FUNDAMENTAL STRUCTURE[C]&[L]을 보라.)

<y>. Nāma가 마음 혹은 심리로 이해될 때, 그것은 불가피하게 viññāṇa 혹은 의식을 포함할 것이다 - 예를 들면, Visuddhimagga (Ch.XVⅢ passim)에 있는 것처럼. Sutta들 속에서 이 해석은 정당한 근거가 하나도 없다 : 'mind'와 'matter'사이에 근본적 구역을 만들길 제안하는, 어떠한 사고방식도 극복할 수 없는 것들 사이에 있는 스스로를 곧 발견할 거라는 것은 아주 명백하다. 'Mind' (즉 nāma의 의미들 중 하나인 mano[q.v.])는 이미 'reality'와 반대되는 'imagination'을 의미하고, 'matter'와 또한 대비될 수는 없다. 'Reality'와 'matter'는 결코 같은 것이 아니다 - (imaginary pain에 반대되는) real pain이 또한 material pain인가? 확실히 몸과 (다른 의미들로서의) 마음사이에는 다양한 차이들이 있다 ; 우리는 마음의 혹은 의지적 (cetasika) 고통과 대비되는 bodily (kayika) 고통을 말할 수 있다 - Majjhima v,4 <M.i,302>를 보라 ; Vedanā Saṃy.iii,2 <S.iv,231> - ,하지만 이것들은 아주 다른 종류의 차이점들이 있다. Bodily고통은 real 혹은 imaginary일 수 있고, 그래서 의지적 고통(grief)일 수 있다, 하지만 물질적 조합에 의한 고통스러운 느낌인 material pain은 용어 적으로 반대이다.

(동일한 sutta인 [Majjhima v,4]의 연속되는 2 개의 page에는 cetasika라는 단어의 일치하지 않는 2가지 의미가 있다는 것을 찾아보라 :

(i) <M.i,301>page에서 우리는 saññā와 vedanā가 cittasaṅkhāra인 것을 알 수 있다. 왜냐하면 그것들은 cetasika(마음의, 의지적)이기 때문이다 [A Note on Paṭiccasamuppāda 5절을 보라]
(ii)그리고 다음 page인 <M.i,302>에서 우리는 vedanā가 kāyikā(bodily) 혹은 cetasikā(mental, volitional) 둘 중에 하나일수도 있다는 것을 발견할 수 있다 [위의 내용을 보라].

Citta와 cetasikā는 Sutta에서 뜻이 고정된 용어가 아닐 뿐만 아니라, 다양한 변화가 있다. 그것들은 문맥에 따라서 [일치하지 않지만] 2가지의 주된 의미를 가지고 있는 데, 그것들의 가장 가까운 영어 동의어인 'mind, mental' 같은 의미를 가지고 있다[하지만 그것은 또한 mano의 역할도 해야 한다 - Glossary를 보라].

(i)에서 명백하게 cetasikā는 'material'에 대비되는 'mental'이다[A NOTE ON Paṭiccasamuppāda[g]를 또한 보라], 그리고
(ii)에서 그것(cetasikā)은 'sensual(육체적 감각의)'에 대비되는 'mental'이다. Sutta들에서 문맥들은 뚜렷이 다르고, 두 의미 사이의 혼란은 일어나지 않는다 ;

하지만 다음 Russell의 문장은 그것들 사이를 구별하는데 실패한 인상적인 예시를 제공 한다 :

'나는 'mental'이라는 단어의 정확한 정의를 어떻게 내려야하는지 모른다. 하지만 의심의 여지없이 mental적인 사건들이라는 것을 하나하나 열거할 수는 있다 : 믿음, 의심, 희망, 의지, 즐겁거나 고통스러운 것들은 확실히 정신적 사건이다. 우리가 경험하는 것들, 보는 것, 듣는 것, 냄새 맡는 것, 감각적으로 인식하는 것들도 일반적으로는 마찬가지이다.' [Op.cit., VⅡth Essay.]

영어든 Pali어[mano, citta]든 간에 'Mind'는 일치하지 않는 개념들의 상호 공통된 영역을 나타낸다. 혼란은 종종 PHASSA[E]에서 논의된 오해로 인하여 혼동이 더 악화된다, 여기서 matter는 나의 경험을 넘어선 가상의 'external world' 속에 있는 추론된 존재일 경우만 허용된다.)

<z>. 'forme(형태)'와 'matiere(재료)'라는 이름의, nāma와 rūpa사이에 그것에 가까운 구별은 Gaston Bachelard에 의해 만들어졌고 그의 책 L'Eau et les Reves, Essai sur l'imagination de la matiere(Jose Corti, Paris 1942)에 있다. Bachelard는 matter(물질)를 4가지 기본요소 즉 Earth, Water, Fire, Air 라고 간주한다. 그리고 (patigha와 일치할 것으로 보이는) matter의 저항적 본성을 강조했다. 이 책(다른 요소들에 대한 자매판이 또한 있다)은 철학적 관점보다는 문학적 관점으로 쓰여 졌지만 그것의 관심사는 Bachelard가 구체적으로는 아무것도 모른 체 Buddha의 가르침과는 아주 다르게 이 근본요소의 구별들을 만들었다는 사실에 있다. 그는 특히 그것들이 문학에서 일으킬 4가지 요소의 다양한 'valorisations' 즉 그것들이 가질 수 있는 여러 가지 의미에 관심을 가지고 있다. 이것들이 (cetanā로서) saṅkhāra의 예시들이다:

rūpaṃ rūpattāya saṅkhataṃ abhisaṅkharonti

물질로서의 Matter는 필수결정조건이 결정하는 결정되는 것이다.. (Additional Texts 6을 보라)

(A NOTE ON Paṭiccasamuppāda[F]를 참고하라).
1차 속성들과 2차 속성들 사이의 철학적 구별은 또한 rūpa와 적어도 nāma의 어떤 측면
사이의 구별에 근접하는 것 같다.

(여기 Bradley[op.cit.(A.&R.), Ch.I]의 글이 있다 : '1차적인 속성들은 우리가 느끼거나
감각적으로 인식하는 즉 공간적인 것의 어떤 측면들이다 그리고 잔류하는 것은 2차적인 것이다.'
하지만 Rūpa[E]를 보라.)
이런 견해들은 불안정한 초보자들에게 Suttas의 전문 용어들이 전적으로 이상하고 접근하기
어려운 범주들을 나타내지 않는다고 확신하는데 도움을 줄 수 있다. 하지만 하나는 (적어도
근접해서) 이 구별들을 만들어야 하고, 다른 하나는 Buddha의 큰 가르침을 이해해야한다.

Page 75 Nibbāna(extinction, 괴로움의 소멸, 자아의 소멸)

Itivuttaka II, ii, 7 <Iti.38>12를 보라. 그곳에서는 nibbāna가 초월적인 것이 아니라고 (P.T.S.사전에) 표현되어 있다. 만약 '초월적인'의 의미가 (상상의) 신성한 장소와 관계가 있거나 단순히 원래 신비로운 것을 의미하는 '신비로운'을 의미한다면, nibbāna(혹은 '소멸')는 초월적인 것이 아니다 : 사실 그것은 초월적인 것의 반대이다 ; 왜냐하면 신비주의는 arahat의 상태가 아니라 puthujjana의 상태이기 때문이다.<aa>
arahat에게 있어서 인격과 이기심에 대한 모든 느낌은 가라앉았고, 그것과 함께 신의 존재를 의식하게 하는 듯한 경험의 모든 가능성은 사라졌다 ; 더욱이 목적 혹은 핵심 혹은 일체 등과 같은 종류의 초월적인 개인영혼이나 절대적 자아의 신비로운 직감은 더 이상 일어나지 않는다. Preface(m)을 참고하라. 그가 누구인지 아는 자에게 nibbāna의 본질은

신비로운 것이 전혀 아니다. (갈망의) 불이 꺼질(nibbuta)때, 우리는 신비로운 ‘초월적 상태’에 들어가는 생각을 하지 않는다 ; 우리는 nibbāna를 성취한 인물 같은 것을 생각하지도 않는다. Majjhima viii,2 & Paramattha Sacca[A]를 보라.
하지만 만약 ‘초월적’의 의미가 ‘사심 없는 학자나 과학자의 연구의 영역을 벗어난’을 의미한다면, nibbāna는 초월적이다(다른 것들도 그렇다). 그리고 만약 ‘초월적’이 ‘puthujjana의 이해의 영역을 넘어선’을 의미한다면 - 사전은 이것을 나타내기 어렵지만 - <ab> 그것 또한 초월적이다. 오로지 이 마지막 의미가 lokuttara와 일치한다.

(i) 존재와 있음(bhava)의 초월적 이유(학자나 과학자의 영역인, takka), 그리고

(ii) 그침(nibbāna)은 (puthujjana의 영역에 있는) 존재를 초월한다 :

(i) 내가 왜 있고 내가 왜 존재하는 지에 대한 이유는 없다. 나의 존재는 이유로 설명될 수 없다, 왜냐하면 그것은 필요하지 않고, 그렇게 하려는 시도는 단순히 질문을 구걸하는 것이다. ‘나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다.’ 라는 말은 논리적인 주장이 아니다 - 논리적으로 말한다면 그것은 단순히 불필요한 동의어의 반복일 뿐이다. 나의 존재는 이유를 넘어서있다.

(ii) 나는 나의 존재를 주장하거나 부정할 수 있지만, 그렇게 하거나 안하려면 내가 존재해야한다 ; 왜냐하면 그것은 존재를 주장하거나 부정하는 나 나 자신이기 때문이다. 나의 존재를 끝낼 수 있는 어떠한 시도도 암묵적으로는 나의 존재를 인정 한다 ; 왜냐하면 그것이 내가 끝내려고 찾고 있는 나의 존재이기 때문이다.

Ye kho te bhonto samaṇabrāhmaṇā sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpenti te sakkāyabhayā sakkāyaparijegucchā sakkāyaṃ yeva anuparidhāvanti anuparivattanti. Seyyathāpi nāma sā gaddūlabaddho daḷhe thambhe vā khīle vā upanibaddho tam eva thambhaṃ vā khīlaṃ vā anuparidhāvati anuparivattati, evam ev’ime bhonto samaṇabrāhmaṇā sakkāyabhayā sakkāyaparijegucchā sakkāyaṃ yeva anuparidhāvanti anuparivattanti
존재하는 창조물의 소멸, 파괴, 있지 않음을 선언하는 은둔자들과 성직자들, 그들은 인격의 두려움을 통해서, 인격의 강한 혐오를 통해서 그들은 인격의 주위를 그저 돌고 있다. 사실은 말뚝에

목줄이 묶인 개처럼 그저 말뚝 주위를 돈다. 그래서 이런 인격을 강하게 혐오하는 것을 통해 은둔자와 성직자들은 그저 인격 주위를 돌고 돈다. (Majjhima xi, 2 <M.ii,232>)

‘내 존재’의 그침 (소멸은 -

bhavanirodho nibbānaṃ 존재의 그침이 소멸이다. [Aṅguttara X,i,7<A.v,9>])

은 내 존재를 넘어선다. Atakkāvacara를 보라.
인류가 추구하는 궁극적인 목표로서 nibbāna의 개념이 단지 ‘존재의 소멸’ 뿐이라는 것을 그가 듣는다면, 순진하게 자신의 감각들을 즐기는 평범한 자를 매우 낙담시키는 개념으로서 그에게 의심의 여지없이 실망을 안길 것이다. 무모하게도 Bradley의 절대적인 희망에 부응하기 위해 (‘그것은 조화 속에서 모든 요소들을 포함하는 전체의 경험일 것이다. 생각은 보다 높은 직관으로써 현재에 있을 것이다 ; 의지는 상상이 실현된 그곳에 있을 것이다 아름다움과 즐거움 그

리고 느낌은 이 전체의 만족한 느낌위에 살아 움직일 것이다. 모든 열정의 불꽃, 순결함 혹은 육욕은 절대적으로 미개발된 상태에서 더 높은 행복의 조화 속에 흡수된 편지를 여전히 태우고 있다.' [Op. cit. (A.&R.), Ch.XV]), - 아마도 그렇게까지 나아감이 없이, 심지어 사색적인 사람도 'summum bonum(최고선)으로서 '단순한 소멸'보다는 좀더 긍정적인 무엇인가를 예상하고 싶어 한다. 우리는 고통스럽고 황홀한 우리의 존재가 온전히 공짜라고 생각하기 전에 움츠러들고, 그것이 없으면 더 나아져야한다는 제안에 대해 불쾌해한다 ; 그리고 puthujjana는 난파선으로부터 (그가 상상하는) 무엇인가를 구출하는 방법을 찾아야 하는 것만은 당연하게 보인다.<ac>
Udāna(viii, 3 <Ud.80>)에 있는 nibbāna는 이런 측면으로 Buddha에 의해 설해 진다:

Atthi bhikkhave ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ, no ce taṃ bhikkhave abhavissa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ na yidha jātassa bhūtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyetha.

비구들이여, 태어남이 없고, 되어짐이 없고, 만들어짐이 없고, 결정됨이 없는 것이 있다 ; 만일 태어남이 없고, 되어짐이 없고, 만들어짐이 없고, 결정됨이 없는 것이 없지 않다면, 여기에서 태어남, 되어짐, 만들어짐, 결정됨으로부터 벗어나는 것은 나타나지 않았을 것이다.

'무조건적인 존재의 그런 긍정적인 그침' 그것은 때때로 'nibbāna는 단순한 소멸이 아니라고 확실히 대답해야한다'. 확실히 Nibbāna는 '단순한 소멸'이 아니다 - 혹은 보다 더, 그것은 전혀 소멸이 아니다 : 존재의 소멸은 결코 내적 자아 혹은 영혼의 (추정되는) 소멸과는 동일하지 않다. (위의 Majjhima xi, 2를 보라) 그리고 존재의 소멸 (nibbāna)은 충분히 긍정적이다 - 하지만 정확하게 무엇이 소멸하는 가? Asaṅkhata Saṃyutta (i,1 & ii,23<S.iv,359 & 371>)에서, 우리는 다음을 읽을 수 있다.

Yo bhikkhave rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, idaṃ vuccati bhikkhave asaṅkhataṃ / nibbānaṃ;
비구들이여 갈망과 미워함과 망상의 파괴 - 이것이 결정되는 것의 없음 즉 소멸이라고 불린다.

우리가 Sutta들 그 너머로 가지 않는다면, 존재의 긍정적인 그침, 그 이상인 갈망, 미워함, 망상의 파괴를 얻을 수 없다. 그리고 이것이 바로 이 삶에서 갈망, 미워함, 망상을 없앨 수 있는 가능성이 있다고 주장하는 것이다. (만약 그렇지 않다면, 그것들로부터 벗어날 길은 없다 - Aṅguttara X, viii, 6<A.v,144> 즉 태어남, 늙음, 죽음으로부터 벗어날 수 없다)

사실 arahat은 이미 이루었다.

하지만 만약 우리의 들끓는 마음속에 여전히 어쨌든 nibbāna가 정말로 영원한 긍정적인 즐거움 혹은 최소한 경험이어야 한다는 느낌을 받는다면, 우리는 아래의 두 Sutta 구절을 곰곰이 생각해 볼 수 있다:

Tisso imā bhikkhu vedanā vuttā mayā, sukhā vedanā dukkhā vedanā adukkhamasukhā vedanā, imā tisso vedanā vuttā mayā. Vuttaṃ kho pan'etaṃ bhikkhu mayā, Yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmin ti. Taṃ kho pan'etaṃ bhikkhu mayā saṅkharanaṃ yeva aniccataṃ sandhāya bhāsitaṃ...Vedana Samy.ii,1<S.iv,216> 내가 말하는 이 3가지 느낌 : 즐거운 느낌, 불쾌한 느낌, 즐겁지도 불쾌하지도 않은 느낌 - 이 3가지 느낌이 있다. 하지만 비구여 내가 이것을 말했다 : ' 느끼는 것은 무엇이든지 간에 불쾌하다 혹은 괴롭다고 여긴다. 그렇지만 비구여 결정들의 유한함에 대하여 내가 말한 그것은....

(A Note on Paṭiccasamuppāda $17절에 인용된 Vedanā Saṃy.i,9를 보라)

āyasmā Sāriputto etad avoca. Sukhaṃ idaṃ āvuso nibbānaṃ, sukhaṃ idaṃ āvuso nibbānan ti. Evaṃ vutte āyasmā Udāyi āyasmantaṃ Sāriputtaṃ etad avoca. Kim pan'ettha āvuso Sāriputta sukhaṃ, yad ettha n'atthi vedayitan ti. Etad eva khv ettha āvuso sukhaṃ, yad ettha n'atthi vedavitaṃ. Aṅguttara IX,iv,3<A.iv,414>
존경할 만한 Sāriputta는 이같이 말했다 : 이것은 소멸이다. 친구여, 이것은 즐거움이다! 이렇게 말했을 때, 존경할 만한 Udāyi는 Sāriputta에게 말했다, - 하지만 이곳에서, 친구 Sāriputta여, 느낄 수 있는 것이 아무것도 없는데, 무엇이 즐거운 것인가? - 친구여, 여기에서 느낄 수 있는 것이 아무것도 없는 것, 바로 이것이 즐거운 것이다.

<aa>. 참고. A. Camus, Le Mythe de Sisyphe,Gallimad,Paris1942, pp.34-5

(사실, 나는 그것이 무엇이고 누구의 것인지 안다고 말할 수 있다! 나에게 있는 이 마음, 나는 그것을 경험할 수 있고 그것이 존재한다고 결론지었다. 내가 만질 수 있는 이 세상, 다시 한번 그것은 존재한다고 결론짓는다. 내 모든 지식은 그곳에서 멈추고, 나머지는 결과물이다. 어떤 경우에는 내가 확신하는 이 자아를 꼭 움켜쥐고, 내가 그것을 정의 내리려고 하면, 그것은 마치 손가락사이로 흐르는 액체같을 뿐이다. 나는 그것에 대하여 추측할 수 있는 모든 모습 하나하나를 표현할 수 있다. 그 모든 것은 또한 이런 교육, 이런 유래, 이런 대담함 혹은 이런 침묵, 이런 허풍 혹은 이런 비열함으로 주어지지만 얼굴을 찡그릴 수 없다. 나에게 속한 이 동일한 마음은 막연하게 나에게 남아있을 것이다. 내가 내 존재에 대해 갖는 신념과 내가 이 보증을 주기위해 노력하는 것들 사이에서 남은 간격은 결코 채워지지 않을 것이다. 나는 나 자신에게 항상 낯선 사람인가! ...여기에 나무가 있고 나는 그 나무의 거칠기, 수분을 알고 그것의 향기를 경험한다. 마음이 편안한 어느 저녁 잔디, 별들, 밤의 이 향기, - 어떻게 내가 경험한 이 세계를 부정할 수 있는가? 하지만 아직도 이 지구의 모든 과학은 나에게 이 세계가 나의 것이라는 확신을 줄 수 있는 것이 아무것도 없는 것 같다.')

스스로 곤경에 빠진 puthujjana에 의한 보다 명쾌한 이유가 아쉽게도 바랜다. 그의 자아로서 나타나는 것이 문자 그대로 받아들여지는 한, 이 상황은 초월적일 수 없다 : '내가 확신하는 이 자아', 내가 가진 동일한 이 마음'. (Marcel은 '신비'를 말하려했다 : 그 자신의 data[기억]를 침해하는 문제) - the paradox(역설),

attā hi attano n'atthi (그의) 바로 그 자아는 (그의) 자아가 아니다.
[보다 쉽게: 그 자신은 그의 것이 아니다.] (Dhammapada v, 3<Dh.62>),

역설은 해결되어야한다. 필수적으로 번역에 친절하지 않은 색채를 띤, 이 구절은 필연적으로 절망의 울림을 명확하게 목소리로 알아들을 수 있게 한다. 아마 말할 것도 없이, 이 절망은 스스로에 의해 후퇴하는 puthujjana 생각의 극단적 한계를 표시한다. - 그리고 매일 매일의 일상생활에 대한 그의 일상적인 태도는 결코 평범한 것이 아니다.

<ab>. 사전(Dictionary)은 단순히 nibbāna가 초월적이지 않다고 말한다, 왜냐하면 그것은 이 삶에서 도달할 수 있는 순수하고 도덕적인 상태이기 때문이다. 하지만 이것은 전적으로 관점을 너무 단순화 한 것이다. Kamma에서 지적했듯이, 도덕적 수행의 토대가 이미 puthujjana의 영역을 넘어있고, 궁극적으로 도덕을 수단으로 한다는 것을 이해하는 arahat은 완전히 그리고 마침내 도덕을 초월한다. Nibbāna는 도덕적 수행으로 도달하므로 도덕적 상태이지만, 그 상태가 도덕적 nibbāna의 그침이므로 초월적이다.(이것이 도덕초월론으로 오해되지 않도록, arahat은 Vinaya의 규율로부터 면제되지 않음을 강조하는 것은 마땅하다. 규율을 얼마만큼 어길 수 있는가는 또 다른 문제이다. Aṅguttara III, ix,5-7<A.i,231-4> & IX,i,7&8<iv,369-72>을 보라.)

<ac>. 그의 모든 희망의 최종적이고 필연적인 파멸 속에서 Jaspers는 여전히 긍정적인 의미에서 절망에 빠진 그의 욕구를 읽는다. - 우리는 그가 ‘존재[Being]를 경험하는 난파선에서’라고 결론짓고 있음을 알 수 있다(K.Jasper, Philosophie, Springer, Berlin 1932, Vol.iii, p.237). 하지만 Sutta들은 적응하기 어렵다. 그침에 대한 Buddha의 큰 가르침을 알리는 주체의 non-being(ajjhattaṃ asati paritassanā)에 직면하는 비평가들의 변화 없는 두려움에 관해서는 Majjhima iii,2<M.i,136-7을 보라. 그는 혼란 속에서 그의 가슴을 때리는 완전한 파괴, 절망 그리고 나락을 이해한다. 하지만 ariyasāvaka는 그렇지 않다.

Page 80. Paṭiccasamupāda(dependent arising, 의지해서 일어나는)

이것에 대한 전체 논의는 A Note On Paṭiccasamupāda를 보라. Paṭisambhidāmagga(혹은 Abhidhamma Piṭaka)로 시작해서 모든 논장에서 계속되는 존경할 만한 전통에도 불구하고 (AṅguttaraV,viii,9<A.iii,107.$4>를 보라), Paṭiccasamuppāda(의지해서 일어나는)는 temporal succession(시간의 연속, 원인-결과, 인과법)과 아무런 관련이 없다. Paṭiccasamupāda에서 우선시 해야 할 것은 그 발생구조(structural)이지, 시간과 관련된 것이 아니다. Paṭiccasamupāda는 어떤 과정(전생-현생-내생)의 설명이 아니다. Paṭiccasamupāda가 시간의 연속(temporal succession, 예를 들면 지금처럼 전통적 three-life[삼생, 전생-현생-내생]의 해석)을 포함하는 것으로 여겨지는 것은, 오랫동안 그것이 (자연과학의 가설처럼) 시간에 따라 검증되는 (rebirth가 있고 그것은 avijjā에 의해 일어난다는) 어떤 가설로 여겨져 믿기 때문이고, 사람들이 'Buddist'(불교도)<ad> 의 필요충분조건이 이 가설을 믿고 받아들이는 것으로 여기기 때문이다(왜냐하면 다음 기회에 그 자체를 검증하는 데 실패할 수도 있는 한, 확실히 진리라고 말할 수 있는 가설은 전혀 없기 때문이다). 하지만 Buddha는 Majjhima iv,8<M.i.265>에서 Paṭiccasamuppāda(의지해서 일어나는)는

sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṃ veditabbo viññūhi.
(즉각적이고, 시간과 무관하고, 명백하고, 앞서가고, 개인적으로 현명한 자들에게 드러난다.)

고 우리에게 말한다.

시간적 연속(temporal succession)이 Akālika 인가? (CITTA[A]를 보라.) ariyasāvaka (고타마 부처의 성스러운 제자_ariya=성자)에게 있어서, Paṭiccasamupāda는 직접적인 자기중심적 관찰에 대한 확신의 문제이다 : 왜냐하면 ariyasāvaka는 birth가 의지하는 조건에 대한 직접적이고 확신하는 자기중심적 관찰에 대한 지식을 가지고 있다. 그는 아주 다른 문제인 re-birth(윤회)에 대한 지식은 조금도 가지고 있지 않다. 그는 스스로 avijjā가 birth의 조건이라는 것을 안다 ; 하지만 avijjā가 있으면, re-birth(윤회)가 있다는 것을 그 자신은 알지 못한다. (re-birth(saṃsāra<윤회>)가 있다는 것은 ariyasāvaka에게도 Buddha에 대한 믿음의 문제로 남을 수 있다.) ariyasāvaka는 바로 이 삶에서도 arahat의 자아는 발견되지 않는다는 것을 스스로 알고 있고(Khandha Saṃy. ix,3<S.iii,109-15>와 PARAMATTHA SACCA[A]를 보라), arahat이 '태어났다' 거나 '죽을 것이다.' 라고 말하는 것은 올바르지 못하다는 것을 그 스스로 안다. Sakkāyanirodha(인격의 그침)를 조건으로 birth와 death라는 단어가 적용될 수 있는 누군가(인격,sakkāya, q.v.)는 더 이상 없다. 하지만 '아직 누군가인' puthujjana에게는 birth와 death가 적용된다.<ae>

하지만 그의 태어남에 대해서 과거 - 즉 원인 - 의 조건이 있다고 생각하는 것은 이 '누군가'를 말 그대로 영원한 자아(self)로 받아들이는 것이다 ; birth의 그침을 위해서는 (이전 생에) 온전한 과거의 존재는 지금은 끝낼 수 없다는 조건의 그침을 필요로 한다 ; 그러므로 이 인격적 개인(somebody)는 지금 그칠 수 없다. Paṭiccasamuppāda를 통한 이 사상의 소개는 samudayasacca를 sassatadiṭṭhi(영원불멸의 관점)로 오염시키고 nirodhasacca를 ucchedadiṭṭhi(절멸의 관점_즐기고 가면 된다)로 오염

시킨다. 놀랍지도 않게, 그 결과는 거의 일관성이 없다. 그리고 문제들을 악화시키고, 대부분의 용어들(특히 saṅkhāra)이 Visuddhimagga에 의해 왜곡되었다.
때때로 이 Paṭiccasamuppāda의 번역을 현재의 삶에 그 응용을 한정하는 것으로 변경할 수 있다고 생각된다. Temporal succession<시간의 연속, 전생-현생-내생>대신에, 우리는 결과가 (원인이 결과가 되는)원인과 분명히 구분될 수 없는 흐름(flux)이라 생각했던 지속적인 생성을 가진다. 하지만 이것은 시간적 요소를 완전히 제거하지 못하고 흐름(flux)의 개념은 그 자체가 난해함 을 일으킨다.<af>
문제는 지금여기에 놓여있다. 그 문제는 항상 우리와 함께 있다 그리고 현재의 문제를 먼저 해결함이 없이 과거와 미래의 문제에 대하여 논의하는 것은 논점을 교묘히 피하는 것일 뿐이다 - 'self'는 주장되거나 부정되거나 혹은 둘 다 이고, 혹은 주장과 부정 둘 다 부정되고, 간주된 모든 것이다(NA CA SO를 보라). 시간을 포함한 어떠한 Paṭiccasamuppāda의 번역도 과거와 미래를 고려해서 현재의 문제를 풀려고 한다. 그러므로 필연적으로 실수하게 된다. 과거와 미래가 (어떤 의미에서는, 정확한)현재에 존재한다는 논쟁은 문제의 해결로 이끌지 않는다.

<ad>. Buddha를 따르는 자에게, 죽음의 순간에도 avijjā를 제거하지 않은 자에게는 re-birth가 있지만 그것은 결코 만족스럽지 않다는 믿음을 확실히 받아들일 필요가 있다. 만족스러운 것은 paṭiccasamuppāda를 보는 것이다 -

Yo paṭiccasamuppādam passati so dhammaṃ passati. 누구든지 의지해서 일어나는 것을 보는 자는 dhamma를 본다. (Majjhima iii,8<M.i,191>)

매순간 avijjā 그 자체를 기다리고 있는 rebirth를 지금 볼 수 없는 자들에게, Avijjā에 의지하는 rebirth는 믿음으로 받아들여져야 한다. 그들은 이 문제에 있는 시간적 연속성을 넘을 수 없고 그것은 의존의 문제라는 것을 믿음으로 받아들여야한다(원인-결과의 문제가 아니라) - 즉 그것은 추측이 아니라 (Buddha에 대한) 확신의 문제이다. 하지만 믿음으로 이것을 받아들이는 것은 paṭiccasamuppāda를 보는 것과 같은 것은 아니다. (과거와 미래는 오로지 dhamme ñāṇaṃ이 아닌 anvaye ñāṇaṃ으로 그들의 겉모습을 만든다[Na Ca So[A]). ''As it is, so it was, so it will be(지금처럼 그랬고 또 그럴 것이다).' Paṭiccasamuppāda는 단지 ''As it is'이다 즉 의지하는 현재상태의 구조)

<ae>. '내가 태어났다, 내가 죽을 것이다'라고 생각하는 한, 태어남과 죽음이 있다: 5가지 khandhā가 sa-upādānā인 한, '누군가'는 나타나고 깨어진다.

<af>. flux의 개념은 현재까지 A=B, B=C, A≠C (여기서 A,B,C는 연속적이다)로 표현될 수 있다 (Poincare의 연속성의 정의). 이 모순은 언어적 속임수로만 감출 수 있다. (전통적 해석 중에 수많은 다른 것들로부터 시작하여 오해하게된 이 개념의 기원은 Milindapañha인 것 같고, 그것은 불꽃을 직유적으로 표현해서 판단하는 것이 불꽃의 관용어구인 na ca so na ca añño를 연속적인 변화로

이해하려는 의도이다.) 이 오해는 보편성의 어떠한 수준에서도 변화는 연속되지 않고 절대적이어야 하며, 보편성의 수준이 달라야한다는 것을 보는데 실패하게 한다. 이것들이 하나로 합쳐서 생각될 때, '연속적인 변화'와 유사한 어떤 것이 모순 없이 얻어질 수 있다. 하지만 '시간의 경과'를 뜻하는 변화는 방향이나 지향성의 변화에 지나지 않는다 : 토대(substance)의 변화는 필요하지 않고, 움직임도 필요 없다. (Anicca[A], Citta[A], Fundamental Structure를 보라.) Kierkegaard(op. cit., p.277)는, 똑같은 강을 다시 건널 수 없다는 유명한 말로 보편적 흐름의 원칙을 요약한 Heraclitus는 누구도 똑같은 강을 심지어 한번도 건널 수 없다고 인정했던 제자가 있었다고 지적했다. 만일 모든 것이 변하고 있다면, 변하는 것은 전혀 없다. 순간들의 동일한 연속(혹은 flux)으로 생각된 하나의 절대 시간의 추정은 Dhamma를 즉시 바로 그 공통된 오해로 이끈다 :

A. 심지어 내가 지금 things를 시간이 지속하는 자아와 동일한 것으로 인식함에도 불구하고, 나의 지금 현재의 감각적 인식은 감각적 인식의 연속적 흐름 혹은 flux를 벗어난 유일한 것이고, 내가 두개의 연속된 순간들 중에 동일한 자기정체성을 계속 인식할 것이라는 보증은 없다. 그러므로 내가 제목을 붙이는 모든 것은 시간이 지속하는 자기정체성이 있어 보인다. ; 하지만 그것이 실제로 그렇든 아니든 간에 나는 정말로 발견해 낼 수 없다.

B. 유한하고 자아가 없다는 Buddha의 큰 가르침은 이 질문에 부정적인 답을 한다. : 실제로 존재하는 것은 아무것도 없는데, 그것들이 존재하는 것처럼 보인다면 그것은 이 큰 가르침에 대한 나의 무지 때문이다(즉 그것은 avijjā).

하지만 우리는 논평할 수 있다:

(i)위의 A구절은 추정에 입각한 시간의 합리적인 관점을 취하고, 직접적이고 자기중심적인 경험의 정당성에 의문을 품은 결과이다. 하지만 시간에 대한 합리적인 관점은 그 자체가 궁극적으로는 직접적인 자기중심적 경험으로부터 나온다. - 경험을 못한다면 도대체 어떻게 시간을 알 수 있는가? -, 그리고 그 자체(시간)의 기반을 파헤치기 위해 그것(시간)을 사용하는 것은 아주 잘못된 추론이다. 오류는 그것의 바깥 한 지점으로부터 시간을 보려고 하는 시도로 합리화하려는 데 있다 ; 그리고 그 결과는 - 각각의 구간이 전혀 없고 (그것들이 모두 현재라는 영원성의 관점에 기인한) 과거나 미래가 없는 단절된 순간의 연속적 상속이라는 - 괴물이다. (다른 것과 마찬가지로) A구절에서 'appearance'와 'reality'사이의 차이는 완전히 가짜이다.

(ii)시간에 대한 우리의 지식이 오로지 변화에 대한 인식으로부터 오는 한에는, 변화의 본질은 우리가 시간의 구조를 알기 전에 결정되어 있어야 한다. 그러므로 만약 우리가 실제로 그것 자체에 마주친다면, 연속적인 변화의 자기 모순적 생각을 제공하기 위한 선행하는 근거는 전혀 없다(위의 Poincare를 보라).

(iii)우리가 연속적인 변화를 실제로 인식하든 그렇지 않든 간에, 우리는 확실히 (A구절에 의해 확실히 인정된) 불연속적인 변화를 인식한다.

(iv) Gestalt 심리학자들의 실험은 사실, 우리가 연속적인 변화가 아니라 단지 불연속적인 변화만 인식한다는 것(참고. Sarte,op.cit.,p.190)이다.

(v) 그럼에도 불구하고 만약 우리가 때때로 보통 때처럼 연속적인 변화에 대해 뚜렷하고 명확한 직관적인 경험을 하고, 또한 B구절과 일치하는 연속적인 변화가 유한함을 가르친 의미라고 말한다면, 이럴 때 우리는 'reality'의 직관을 즐기고 avijjā로부터 자유로워져야한다. 그럼 왜 우리에게 이런 것들을 알려주는 데에 Buddha가 필요한가? 하지만 우리가 처음의 전제조건을 거절한다면 일관되게 연속적인 시간을 주장해야 하는 기준(근거)이 더 이상 없을 것이고, 만약 우리가 두 번째로 거절한다면 그것을 주장할 희망의 근거도 더 이상 없을 것이다.(자기 정체성에 대한 질문에서, Attā를 보라) 우리가 거부할 수 없는 움직임의 경험과 유사한 것들(예를 들면, 빛의 그늘)은 의심의 여지없이 연속적인 변화의 증거로 제출될 것이다 - 사실 그 그늘은 움직임들이 연속적으로 변화하는 것이라고 말할 것이다. 그것이 존재하는 증거인 움직임은 아주 확실하다 하지만 그것이 연속적인 변화의 증거라는 것은 확실하지 않다. 우리는 움직임을 보편성의 각 수준에서 인접하고 있는 고정되고 유한한 궤적들의 상속으로서 이해할 수 있고(Sartre의 표현을 빌려서), 그 옆에 있는 보다 낮은 수준에서 상대적으로 더 작은 궤적의 보다 빠른 상속으로서 각각의 그러한 궤적, 그리고 기타 등등 무한하게. 하지만 Fundamental Structure에서 논의되었듯이 이 차이를 감각적으로 인식하는 우리의 능력은 제한되어 있고, 이 궤적의 계층은 특별하게 변위의 이산적 연속한 직렬 줄기로서 이해될 수 있다. - 즉, 정확하게 우리가 움직임이라고 부르는 것에 익숙한 것이다. 다른 말로하면 우리의 식별력은 우리가 '연속적인 변화'에 대하여 말하기 시작할 때 멈출 뿐이다. 영사기가 움직이는 체계를 고려하는 것은 (앞서 말한 기준을 보라) 연속적인 변화가 움직임의 경험에서 순조롭게 유추할 수 없는 것이라는 것을 보여주는 데 충분하다 : 하지만 그것은 움직임의 구조가 영사기 필름의 구조로 단순하게 설명될 수 있다고 추정하는 것은 안 될 일이다. Fundamental Structure [M]을 보라.)

Page 84 Phassa(contact, 접촉)

Phassa(contact, 접촉)는 Saḷāyatana Saṃy.iv,10<S. iv,67-9>에서 눈, 형태들, 그리고 눈-의식(귀-의식…등등 도 마찬가지)이 함께 일어나는 것으로 정의되어 있다. 하지만 그렇다고 우리가 Phassa라는 단어를 말 그대로 이 3가지 thing들 사이의 접촉으로 이해해야 한다고 추정하는 것은 아마도 잘못 일 것이다.<ag> avijjā가 있는 한, 모든 것들(dhamma)은 근본적으로 Mūlapariyāyasutta (Majjhimai,1<M.i,1>)의 도입부에 있는 것으로 설명될 수 있다 즉, 이것들은 본질적으로 종속적이고, 이용당하고, 이것들은 나의 것이다(ANICCA, MAMA, A Note on Paṭiccasamuppāda[F]를 보라). 이것이 내가 있다는 개념, 그리고 모든 things가 나와 접촉되어 있다는 개념의 기반이다. 나와 things 사이의 접촉이 Phassa이다. diṭṭhisampanna(정견을 가진 자)는 속고 있음을 알지만, Puthujjana는 그것을 보이는 그대로 받아들이고 그것을 자신과 세계와의 관계로 설명 한다(attā ca loko ca -그런

관계는 다양한 관점으로 확대 해석될 수 있다[Majjhima vi,2<M.ii,233>]).<ah>

diṭṭhisampanna(정견을 가진 자)는 속지 않지만, 여전히 그가 arahat이 될 때까지 주체성(asmī ti, 내가 있다)의 향기는 그의 모든 경험에 붙어 다닌다. 모든 평범한 경험은 2개가 쌍으로 이루어져 있다(dvayaṃ-NAMA, 마지막 paragraph를 보라):

(i)누군가의 의식적인 6-base에 의지하는 몸(saviññāṇaka saḷāyataniika kāya), 그리고

(ii)나머지 다른 현상(즉, 몸을 제외한 모든 것) ; 그리고 자기중심적 관찰은

경험 속에서 (i)(ii)둘 다 대상이지만, 경험에 달라붙은 주체성의 향기는 자연스럽게 몸의 탓으로 돌리는 경향을 보일 것이다.<ai>

이런 식으로 Phassa는 의식적 눈과 형태들 사이의 접촉으로 보여진다. 하지만 이것은 접촉이 원래 주체와 대상 사이에 접촉이지, 눈-형태들-눈의 의식 사이에 있는 것이 아니라는 것에 주의하라.

이런 접근방법은 '나(I)와 내 것(mine)에 대한 모든 착각의 완전한 그침을 조건으로 arahat에게 phassanirodha가 있다'는 글의 의미를 보여줄 수 있다(arahat이 살아있는 한, 그의 의식이 있는 몸과 다른 현상도 있지만, 더 이상 어떠한 속박은 없다). 하지만 (보통은) phassa가 '감각기관과 감각 대상간의 접촉으로 인해 결국 의식이 일어난다.' - 그것이 '(sense-) impression'으로 번역되는 것은 이런 해석 때문이다 - 고 해석될 때 우리가 arahat의 phassanirodha를 이해할 수 있는 모든 가능성을 바로 차단 한다<aj>.

눈이 주체인지 아닌지에 대한 질문이 일어나지 않더라도 우리는 눈을 단지 눈의 기관으로 여기고, 그것은 arahat과 puthujjana 모두에게 있는 감각기관이다. 이제 phassa의 이해는 감각기관과 그것의 기능을 설명하는 생리학(혹은 신경학)으로부터 시작하는 의식을 차지하는 것으로 이해된다. 하지만 의식은 생리학적으로 관찰할 수 있는 것이 아니고 전체 project는 출발부터 도리에 맞지 않는 추정으로 남는다.<ak> phassa에 대한 이러한 인식론적 해석은 Dhamma를 원인과 결과의 측면에서 things를 설명하는 어떤 종류의 자연-과학-더하기-심리학처럼 오해하게 한다.

<ag>. Phassa에 대한 이런 해석은 Mahānidānasuttanta(dīgha ii,2<D.ii,62>9)에 의해서 인정받지 못한다, 여기서 nāmarūpapaccayā phasso가 saḷāyatana에 근거하지 않고 adhivacanasamphassa와 paṭighasamphassa라는 용어를 기준으로 논의된다. 이 용어들은 phassa가 '주체와 대상사이의 접촉'으로 이해될 때 좀더 쉽게 알 수 있는 것이다. (paṭighasamphassa<저항-접촉>을 5-base-contact [cakkusamphassa & c.]로, adhivacanasamphassa<기호-접촉>을 manosamphassa<마음-접촉>과 동일시하는 것은 초보적인 실수이다. Adhivacana와 paṭigha는 각각이 nāma와 rūpa와 일치하고, nāma와 rūpa 둘 모두가 6가지 접촉 각각에 대한 조건이라는 것은 Majjhima iii,8<M.i,190-191>를 보면 당연하다. NAMA를 보라)

<ah>. Puthujjana는 '내가 있다'는 것이 근본적인 사실이라고 여기고, 내가 있기 때문에 things(느낌,

인식, 생각...)은 나의 것(혹은 내가 걱정하는 것)'이라고 가정한다. diṭṭhisampanna(올바른 관점을 가진 자)는 이 순서가 뒤바뀌었다는 것을 안다. 그는 'things가 나의 것이다'는 것 때문에 '내가 있다'는 개념이 있다는 것을 안다. 유한함의 인식을 조건으로, 내재적인 appropriation(도용)이 가라앉는다. 'things는 나의 것이다'는 바로 'things가 있다'에게 자리를 물려준다(그 things는 여전히 중요하다 - 그것들은 다른 것들을 지적하거나 표시 한다 -, 하지만 더 이상 '주체'를 가리키지는 않는다) ; 그리고 '내가 있다'는 사라진다. Arahat의 삶이 끝나는 것을 조건으로 'things가 있다'의 끝이

있다 ; arahat이 여전히 살아있는 한, 'things'의 의미로 '대상들'이 계속 있지만 만약 '대상들'이 '주체'와 필수적인 상호 의존 관계가 있는 것으로서 이해된다면, 'things'는 더 이상 '대상들'로 불릴 수 없다. Attā를 보라. '자아'와 상호 의존 관계가 있는 '세계'도 유사하다 : arahat이 살아있는 한, 의미심장한 things의 정돈된 관점은 여전히 있다: 하지만 그것들은 더 이상 '그에게'를 의미하지 않고, '그를 의미하지'도 않는다. See Preface(f)를 보라.

<ai>. 만약 경험이 사물을 올바로 보는 바른 눈의 사용으로 한정된다면, 그 눈과 모양들은 구별될 수 없을 것이다,

눈과 대상의 형태는 분리된 것들처럼 나타나지 않을 것이다.

단지 pañc'upādānakkhandhā의 용어로 설명할 수 있는 경험만 있을 것이다. 하지만 일반적인 경험은 항상 여러 개이고 다른 능력(피부접촉 등등)이 동시에 엮이고, (이미 언급한 경험의 이중성으로) 별개인 눈과 형태들이 그것들에게 명확히 나타난다. 따라서 원래의 경험은 관계성으로 발견 된다: 하지만 육체적 눈은 (다른 능력으로 특히 피부접촉으로, 그리고 그것들 고유의 자기중심적 관찰을 보는 눈 자체에 의해) 변하지 않는다고(그것은 항상 'here' idha이다) 관찰된다. 반면에 형태들은 변한다고 관찰된다(그것들은 여러 개이고 'yonder' huraṃ이다). 그렇지만 시각적 경험도 변한다, 따라서 그것의 전체 내용은 자연스럽게 형태들의 탓으로 돌려지고 그 가운데 어느 것도 눈의 탓으로 돌리는 것은 없다 그리고는 시각적 경험에서 형태들은 보이고, 눈은 안 보인다. 하지만 아직 (우리의 다른 능력들 혹은 거울이 우리에게 알려주는 것처럼) 눈이 있다. 또한 시각적 경험에서 아주 다른 식으로 (초반에 표시된) 대상이 보인다, 주체는 안 보인다(적어도 명백하게 그렇지 않으면 그것은 대상일 것이다), 하지만 아직 주체(I am)가 있다. 그것들의 구조적 유사성 때문에 이 두개의 독립적인 pattern들은 나머지 위에 하나로 겹쳐져서 나타난다. 그리고 이 pattern들 사이의 차이를 구분하지 못할 때, 주체는 눈과 동일시하게 된다(그리고 mutatis mutandis for the other āyatanāni). 유사한 식으로 의식이 어떻게 눈(그리고 일반적으로 six-based body)에 중첩되는 지 살펴보려면 Viññāṇa를 보라.

<aj>. Phusanti phassā upadhiṃ paṭicca 접촉들이 ground(자아)에 의지하여 접촉한다.
Nirūpadhiṃ kena phuseyyuṃ phassā 어떻게 접촉들이 ground가 없는 것에 접촉하겠는가?
Udāna ii,4<Ud.12>

물론 arahat에게 있는 phassanirodha는 pañcakkhandhā의 경험이 끝이라는 것을 의미하지 않음을 명심해야 한다. 하지만 또한, phassa없이 어떠한 경험도 없다. 다른 말로하면, 우리가 여전히 눈, 형태들, 눈-의식(보는 것)이라고 말할 수 있는 한에는, 예를 들면

Saṃvijjati kho āvuso Bhagavato cakkhu, passati Bhagavā cakkhunā rūpaṃ, chandarāgo Bhagavato n'atthi, suvimuttacitto Bhagavā (친구여, 공경할만한 분은 눈을 소유 한다. 공경할만한 분은 눈으로 시각적인 형태를 본다. 공경할만한 분에게 갈망과 탐욕은 없다 공경할만한 분은 마음(citta)이 완전히 자유롭다.(참고 ATTA[C])
(Salayatana Samy.xviii,5<S.iv,164>)

- 우리는 여전히 phassa를 말할 수 있다.

하지만 더 이상 나(혹은 그, 혹은 누군가)에게 있는 접촉으로 여기지 말아야 한다. 의식이 있고 의식이 없는 것처럼 arahat의 경우에 접촉이 있고 없다. Cetanā[F]를 보라.

<ak>. 독자는 sensation(감각)이라는 단어가 생리학(생물의 기능 연구)에서 나왔음을 주목할 것이다 : 어떤

sensation(감각)은 신경계를 통해 전달하거나 운반된다. 한 존경할 만한 권위자는

sensation(감각)이 thalamus(뇌의 시상)에 도착해서 마침내 대뇌피질에 도착하는 전통적 경로들의 생리학적 측면에서 설명한다. 그러므로 짐작컨대 하나의 sensation(감각)은 신경의 전기화학적 자극이다. 하지만 그 단어는 심리학에 적절하다 : Pocket Oxford Dictionary에 의하면 sensation(감각)은 '인식하는 의식 혹은 어떤 상태를 인식하는 것 혹은 몸의 영향 혹은 몸의 부분들 혹은 감각들 혹은 마음의 감각 혹은 감정의 감각들'이다. 그럼 sensation(감각)은 무엇인가? - 신경반응인가? 혹은 의식인가? 혹은 차라리 의식이 신경자극이고 그러므로 생리학적으로 관찰할 수 있고 그 스스로를 설득하는 편리한 말하는 도구는 아닌가? 우리의 권위를 확신하는 '의식'은 전체 신경시스템의 활동들의 합이고, 이것은 주류의 공식적 원칙으로 나타난다.

그렇지만 사전적 정의에서 알 수 있는 sensation(감각)의 개념은 출발부터 혐오감을 일으키는 것이다 - 어떻게 누군가가 자신이 인식하는 감각들을 정확하게 이용해서 '자신의 감각 상태를 인식'할 수 있는가? (Mano를 보라) 다른 개인의 눈을 통해 내 눈의 상태를 인식하는 것은 어떤 면에서는 내가 나무 (혹은 말이 났으니 말이지 유령, 혹은 시각기관으로서 눈이 뇌까지 확장되는 한, 편두통)를 인식하는 것과 1대1로 일치한다고 할 수 있다 ; 하지만 내가 나무를 감각적으로 인식할 때, 내가 정말로 내 눈의 상태를 인식하고 나서, 내 경험을 넘어서 가상의 '외부' 세계에 있는 나무의 존재를 추정하는 내 감각을 설명하는 것으로부터 유추하는 것은 단지 게으른 사색이다. 독자는 이 분명하지 않은 개념(op.cit.,pp.372-8)을 Sartre의 뛰어난 논의라고 여긴다. 여기에 단지 그 결론만을 보여 줄 수 있다.

'주체와 대상사이의 복합된 개념인 감각(sensation)은 대상부터 시작하고, 사실인지 정당한지 말할 수 없는 가짜 본질인 주체를 적용함으로써 만들어진다, - 감각(sensation)은 순수한 심리학자의 공상이다 : 그것은 반드시 세계와 의식과 관련된 모든 심각한 이론으로부터 신중히 거부되어야 한다. [Satre에게 있어서 그것은 주관성이다.]) 아마 그의 대표적인 사상으로 Descartes(데카르트)는 현재에 얽힌 것에 책임이 있는 첫 번째 현대 철학자이다 - Heidegger op.cit.,p.200 et seq를 보라. (Heidegger는 회의론을 잠재울 우리 바깥에 함께 있는 것들에 대한 설득력 있는 증거는 여전히 전혀 없는 '보편적인 인간의 정당성과 철학의 scandal(사건)이라고 말한 Kant를 인용한다. 그리고 그는 철학의 scandal(사건)은 아직 이 증거가 주어지지 않았지만 그런 증거들이 예상되고 계속 시도된다고 주장한다.) 외부 세계에 대한 거짓 문제의 제거는 물질주의를 제거하지만, (Nāma와 Rūpa를 보는) 문제를 제거하지는 못한다.

Page 88 Bala(power, strength, 힘)

Indriya와 bala사이의 차이점은 다음과 같은 것 같다. 즉 Indriya(faculty, 능력)는 수용능력에 대한 질적 차이의 범위 혹은 주어진 부문에서 지배권의 범위를 의미하고, 반면에 bala(power)는 본질의 양적 우위를 의미한다. Faculty로서 5가지 항목들(saddhā<믿음>, viriya<노력>, sati<집중>, samādhi<알아차림> 그리고 paññā<이해>)은 ariyasāvaka에게

있어서 한번에 모두 효력이 있거나 잠재적인 것들이고(Indriya Saṃy.vi,2<S.v,228>을 보라), puthujjana에게는 전적으로 없는 것들이다(ibid.ii,8<S.v,202>11). Power의 항목들은 puthujjana에게 부족한 Dhamma 수행을 위한 준비로서 ariyasāvaka의 힘이다.

Katamañ ca bhikkhave bhāvanābalaṃ. Tatra bhikkhave yam idaṃ bhāvanābalaṃ sekhānaṃ etaṃ balaṃ sekhamhi. (비구들이여, 어떤 것이 힘의 개발인가? 비구들이여 힘의 개발에 관한 이것은 수행자에게 있는 수행자의 힘이다. Aṅguttara II.ii,1<A.i,52>)

때때로 puthujjana도 적어도 태아시기에는 faculty들과 power를 소유하고 그의 과제는 그것들을 개발하는 것이라고 추측된다. 이것은 잘못 이해한 것이다. Puthujjana의 과제는 그것들을 습득하는 것이다. 그것들을 습득했던 sekha(배우는 자)는 그것들을 개발한다.

많은 정신적 활동(상상)은 (느슨한 의미에서) 좀 확장된 형태의 자기중심적 행동이다 ; <al>

그리고 reflexion(자기중심적 관찰)은 단순히 (unreflexive[깊이 생각하지 않고 어림짐작하는]한 태도로 행동하는) things뿐만 아니라 things의 본질을 밝게 드러낸다. 따라서 mano에 대한 바깥 세계로서의 dhammā는 종종

‘universals(보편적인 것들)’로 이해될 수 있다.<am>
물론 이 보편성은 일어나는 보편적인 것들을 마음이 반드시 선택할 것이라는 의미는 아니다 ; 눈이 보이는 형태들을 즐기는 것처럼 마음은 상상하는 생각들을 즐길 수 있다 ; 그럼에도 불구하고 마음은 자기중심적 관찰을 통해서 즉각적인 세계로부터 물러난다. NAMA(B)를 보라. 눈처럼, cakkhāyatana 혹은 cakkhudhātu는

yena lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī
(세상 속에서 그는 세계를 감각적 경험을 통해 알아채고 세상에 대한 새로운 생각을 창조하는 자이다. Salyātana Saṃy.xii,3<S.iv,95>),

즉, 세상에 있는 thing은 말 그대로 생물 집합의 전체 덩어리인 세계에 대한 감각적 인식(실제적 알아차림)과 상상(생각)이 있다는 것에 의지 한다 ; 그래서 manāyatana 혹은 manodhātu로서 마음은, 또한 yena lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī 이다, 즉 세상에 있는 thing은 세계에 대한 감각적 인식(실상)과 상상(허상)이 있다는 것에 의지한다, 즉 내 몸의 여러가지 ill-defined(명백하지 않은) 부분들이지만, 그것은 대부분 머리 속에 포함되어 있는 회색물질 덩어리이다 (생리학적이고 신경학적인 설명들은 엄격하게는 부적절하다 - Phassa를 보라).<an>
이것은 모든 5가지 khandhā(덩어리)가 6가지의 각 āyatanāni(감각 요소)와 연결되어 일어난다는 사실과 일치 한다 - Nāma와 Phassa[A]를 보라. ‘perceiving과 conceiving(감각적으로 인식하는 것과 생각하는 것)’은 MAMA[A]를 보라.

나머지 문맥 속에서 보다 느슨한 의미의 마음(mano)은 앞서 말한 문단의 문맥 속에서 엄격하게 manoviññāṇa (image들의 존재)의 상상 혹은 자기중심적 관찰이다. Nāma[C]를 보라. (Abhidhamma Piṭaka의) Vibhanga는 manodhātu와 manoviññāṇadhātu가 (그리고 마찬가지로) 세기만 다른 알아차림의 연속적인 단계들이라고 추정함으로써 혼란을 초래한다. CITTA를 보라.

<al>. 엄격한 의미에서의 reflexion(자기중심적 관찰)은 Dhamma[B]를보라. reflexion(자기중심적 관찰)의 이 2가지 (느슨한 과 엄격한)의미 사이에 있는 차이점은 다음의 2가지 Sutta의 sati(집중)에 대한 정의에서 알 수 있다 :

(i) Ariyasāvako satimā hoti paramena satinepakkena samannāgato cirakatam pi cirabhāsitam pi saritā anussaritā.
고귀한 제자는 집중한다, 그는 가장 높은 집중과 선택의 자유를 부여받는다, 그는 오래전에 말한 것과 행동했던 것을 기억하고 회상한다.
Indriya Saṃy.v,10<S.v,225>의 예시

이것은 ‘reflexion’(자기중심적 관찰)보다는 ‘reflection’(회상)적이다. 여기서 Sati는 과거의 것에 대한 (기억의) 집중이다. 그러므로 기억 혹은 회상 이다.

(ii) Idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī… vedanāsu vedanānupassī… citte cittānupassī…dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ. Evaṃ kho bhikkhave bhikkhu sato hoti. 비구들이여, 여기 비구가 몸으로 몸을...느낌으로 느낌을… 마음으로 마음을… 생각으로 생각을… 열심히, 알아가며, 집중해서, 세상에 대한 갈망과 고뇌를 지워버리면서 신중히 생각하며 머무르고 있다. 따라서 비구들이여, 이것이 비구의 집중이다.
Vedanā Saṃy. i,7 <S.iv,211>

이 문맥에서 sati는 현재상태의 집중이다. 이 상태에서 우리는 현재상태와 그 상태에서 일어나는 생각(image) 2가지를 동시에 가진다고 말할 수 있다.

<am>. 하나의 보편적인 것이 모든 특별하거나 변하지 않는 것과 분리되었다(즉 존재와 달리 독립적으로 존재한다)고 생각하는 한에는 그 본편적인 것은 단지 추상적인 개념일 뿐이다.

자기중심적 관찰을 엄격하게 하면 할수록 추상적인 개념은 더 적어진다. 경험한 내용이 일반적인 '상대적으로 보편적인 것들'(horse와 brown의 예시로 보여주는 'this horse', 'this brown', 즉 '모든 가능한 horse들 중에 하나' 와 '모든 가능한 brown색들 중에 하나')과 경험한 내용의 속성들이 일반적인 '절대적 보편성'('matter'과 'feeling',..의 예시로 보여주는 this matter, this feeling, 즉 rūpakkhandhā중에 하나, vedanākkhandā중의 하나, 등등 : Majjhima xi,9<M.iii,16-7>를 보라)간에 차이는 반드시 구분되어야한다 - Cetanā[A] 참고. 앞의 '상대적 보편성'은 부분적으로 실제에서 상상(혹은 특별히 상상되는 horse가 보편적일 때처럼 상상에서 상상의 상상으로)까지 광범위한 이동이다 ; 뒤의 보다 강력한 '절대적 보편성'은 위의 note(a[ii])의 엄격한 의미로, (모든 실제와 상상의) 즉각적인 것에서 자기중심적 관찰로 직관적 인식의 이동이다. 참고. Bradley, op.cit.(Logic), I,ii,24~27절.

Note(중요사항) :

(i) 'this horse'는 '모든 가능한 horse들 중에 하나'이기 이전에 '모든 가능한 모습들 중의 하나 혹은 이 horse의 여러 모습들 중의 하나' 이고, 유일한 특이사항들(예를 들면 'Socrates')은 다음 단계에 도달하지 못할 것이라는 것.

(ii) (어떠한) 보편성의 겉모습은 자기중심적인 관찰 때문이지 추상적 관념 때문이 아니다 ; 그리고 자기중심적 관찰은 상대적 보편성과 절대적 보편성의 조합이다

: 따라서 '상대적으로 보편적인 것들'은 자기중심적 관찰이 엄격한 만큼 보편적이기를 그치지 않는다 ; 그것들은 단순히 무시되는 경향이 있다(혹은 put in brackets[무시하다]).

(iii)추상적 관념들과 생각들은 동일한 것이다 ; 그것들은 상상들과 별개로 존재하지 않지만, 어떤 특별한 하나의 상상에 고정되어 있지 않다 ; 하지만 그것들이 필수적으로 하나 혹은 다른 굳건한(심지어 여러 개) 상상의 내용을 가지는 의미로서의 추상적 관념은 허상이다 : 추상적 관념은 실제의 특이점으로부터 대다수의 상상으로 논변적인 도망을 가는 것이다 - 변하지 않는 것으로부터의 도망이 아니다. (이것은 Kierkegaard의 모순에 대한 근거를 보여준다. - preface[n]을 보라.)

(iv) 산만한 생각을 줄이는 것이 samādhi 수련의 역할이다 : 특별히 호흡의 집중이 추천 된다 -

ānāpānasati bhāvetabbā vitakk'upacchedāya
호흡의 집중은 생각의 끊어냄을 위해 개발되어야 한다. (Udāna iv, 1<Ud.37>)

(이 Notes에서 samādhi에 대하여 설명되는 것이 거의 없다는 사실은 단지 이 Note의 관심거리가 올바른 관점과 잘못된 관점에 대한 논의이기 때문이고, samādhi를 개발하는 과제가 필요 없다고 말하는 것은 절대적으로 아니다.)

<an>. (Manāyatana로서의) 마음에 대한 이런 생각(생리적이고 신경학적인)은 전적으로 만족스럽지 못하다. 우리는 상상속의 풍경과 소리(등등)가 실제의 풍경과 소리와 연결되어 있는 것처럼, 아마도 이 문맥에 있는 마음을 5가지 실제하는 ajjhattāyatanāni(눈, 귀, 기타 등등)와 연결된 5가지 상상의 ajjhattāyatanāni으로 여기는 것이 더 좋을 것이다.(Nama[B]를 보라)

물론, 세계는 실제(혹은 지금여기 있음)와 상상(혹은 지금여기 없음) 둘 다를 포함 한다 ; 그리고 진짜 thing을 보기 위해 '이 세계에서' (실제의 관점을 구체화하는) 진짜 눈이 반드시 있어야하는 것처럼, 상상의 것들을 보기위해서는 '이 세계에서' (상상의 관점을 구체화하는) 상상의 눈이 있어야한다. 참고. Majjhima v,3<M.i,295>.

Mama(mine, of me, 나의 것, 내가 옳다고 믿는 것)

Cakkhuṃ, Etaṃ mama, eso’ham asmi, eso me attā ti samanupassati.
Cakkhuṃ, N’etaṃ mama, n’eso’ham asmi, n’eso me attā ti samanupassati.
Majjhima xv,6<M.iii,284>

(이것은 나의 것이다 ; 이것은 나다 ; 이것은 나의 자아이다 - 그는 눈(eye)을 이렇게 간주한다.

이것이 나의 것이다 라고 생각하지 않는다 ; 이것이 나다 라고 생각하지 않는다 ; 이것이 나의 자아다 라고 생각하지 않는다 - 그는 눈을 이렇게 간주한다.

만약 N’etaṃ mama가 ‘이것은 나의 것이 아니다’ 라고 번역된다면, 그 의미는 ‘이것은 나의 것이다’ 를 제외한 것이고, 그것은 막아야 한다. (Sotāpanna는 자유로운) 이 3가지 관점(나의 것, 나, 나의 자아)은 도용(appropriation)의 이 3가지 각도 혹은 수준과 일치한다.
Etaṃ mama는 Mūlapariyāyasutta(Majjhima I,1<M.i,1-6>)와 Saḷāyatana Saṃyutta iii,8<S.iv,22-23>에 기술된 상황의 가장 본질적인 합리화이다.
eso’ham asmi는 asmimāna<’내가 있다’>의 합리화이다.
eso me atta는 attavāda<’나의 자아가 있다는 믿음’>의 합리화이다 - 그것은 온통 sakkāyadiṭṭhi(인격체적 관점)이다.
Sotāpanna는 이런 관점들에서 자유롭지만, 그는 아직 (모든 bhava에 본질적인) Mūlapariyāyasutta의 maññanā(상상하다) 혹은 asmimāna(내가 있다)로부터 자유롭지 못하다, 하지만 그가 attavāda(나의 자아가 있다는 믿음)를 가지고 있다고는 말할 수 없다. <ao>
Dhamma[D] & Phassa를 보라. asmimāna<’내가 있다’>가 지금 여전히 있는 Sotāpanna(그리고 다른 두 ‘sekha’)는 ‘나’ 와 ‘나의 것’이라는 개념이 허상이라는 것을 스스로 보고 안다. 그래서 그는
N’etaṃ mama, n’eso’ham asmi, n’eso me attā ti 라고 말한다.
Arahat은 asmimāna<’내가 있다’>로부터 완전히 자유롭고, ‘나’ 와 ‘나의 것’의 어떤 흔적도 없다, 심지어 N’etaṃ mama, n’eso’ham asmi, n’eso me attā ti 라고 말하지도 않는다.

<ao>. Mūlapariyāyasutta는 다음과 같다.

(i) puthujjana는

‘X를 X로 감각적으로 인식한다(saññā) ;
X를 X로 감각적으로 인식하고 있고(saññā),

1) 그는 X를 잉태하고,

2) 그는 X로 잉태하고,

3) 그는 X로부터 잉태하고,

4) 그는 “X는 나의 것이다”라고 생각한다(bhava 존재) ;

그는 X...를 기쁨으로 받아들인다’.

(ii) sekha(홀로 수행하는 자)는

‘X를 X로 알아본다 ;

X를 X로 알아보고 있고,

그는 X를 잉태하지 말아야 하고,

그는 X로 잉태하지 말아야 하고,

그는 X로부터 잉태하지 말아야 하고,

그는 "X는 나의 것이다"라고 생각하지 말아야 한다 ;

그는 X...를 기쁨으로 받아들이지 말아야한다'.

(iii) arahat은

'X를 X로 알아본다 ;

X를 X로 알아보고 있고,

그는 X를 잉태하지 않고,

그는 X로 잉태하지 않고,

그는 X로부터 잉태하지 않고,

그는 "X는 나의 것이다"라는 생각이 일어나지 않는다 ;

그는 X...를 기쁨으로 받아들이지 않는다'.

maññanā(conceivings, 임신)의 이 4가지는 appropriation(도용)의 기본 구조 속에서 점진적이지만 4가지의 명확한 수준을 보여준다.
먼저 '그는 X를 잉태 한다'는 것은 너무 미묘해서 appropriation(도용)이 단지 동사 속에서 암시되고 있다. 의미의 확장을 활용하면(하지만 Pali maññati에서는 발견되지 않는), 우리는 '그가 X를 잉태 한다'를 'X가 잉태 한다'로 고쳐 말할 수 있다. 그리고서 이것을 "X가 잉태한 상태다'로 이해할 수 있다 - 즉 주체성을 가진 잉태. 그리고 여성이 처음 잉태할 때, 그녀는 아무것도 보여줄 것이 없는 것처럼, 이런 가장 명백한 수준에서 우리는 단지 오직 'X' 라고 말할 수 밖에 없다 ; 하지만 임신이 되어가는 것처럼 그것은 눈에 띄기 시작하고, 우리는 X로('In X') 말하기를 강요받는다.; 그리고는 결국 분리가 일어나기 시작한다고 의심하기 시작할 때인 임신의 3번째 단계는 X로부터('From X')로 설명될 수 있다 ; 아기의 머리가 공식적으로 나타나고 분리가 확정된 순간인 4번째 단계는 명백한 'X는 나의 것(나, mama가 아닌)'이다. 이 분리는 먼저 실제로 asmimāna로 실제화 되고, 여기서 '주체로서의 나'는 '대상로서의 X'와 대비 된다 ; 그리고 결국 주체가 성장하면, 그는 그가 존재하는 세계와 마주하는 attavāda의 '자아'가 된다.
(직유법에도 불구하고, 여기서 설명되는 것은 현재상태와 엮인 한개 수준의 구조이고, 시간에 따른 개발이 아니다. attavāda가 있을 때, 이 구조의 나머지는 밑에 놓여 있다 : 따라서 attavāda는 asmimāna(와 나머지)를 필요로 하지만, attavāda없이도 asmimāna 일 수 있다.)

도덕적 필요성을 가진 sekha만이 'should not'한다는 것에 주목하라 : X를 X로 알지 못하는 (X를 유한한 것이 아닌 영원한 X로 인식하는) puthujjana는 X를 잉태하지 말아야한다는 것을 스스로는 알지 못한다 ; 반면에 arahat은 X를 X로 알지만, 더 이상 X를 잉태하지 않는다. Kamma를 보라.

Kevaddhasutta(Dīgha I, 11<D.i, 223>)에서는, “어디에서 4가지 mahābhūtā가 마침내 그치는가?”라는 질문은 올바르지 못한 것이고, 올바른 질문은 “어디에서 4가지 mahābhūtā가 기반을 잃는가? 어디에서 Nāma와 rūpa는 마침내 그치는가? 여야 한다고 말한다. Matter 혹은 substance (rūpa)는 본질적으로 inertia<관성> 혹은 resistance<저항>(Dīgha ii,2<D.ii,62>9), 혹은 (4가지 mahābhūtā로서는 4가지 종류의) behaviour로 간주될 수 있다 (즉 behaviour는 4가지 근본적 관성 pattern들 - Nāma를 보라).

behaviour(혹은 inertia)는 그것을 보여주는 특정 sense-experience(예. 눈-눈의 경험)와는 독립적이다, 즉 별개다 :

(behaviour의 복잡한 mode중에 하나일 수 있는) Morse code로 된 Message는 (직접 보는 것과 듣는 것이 가장 일반적이지만) 어떤 sense-experience로 수신될 수 있을 것이다.

어떤 임의의 sense-experience속에서 다양한 관성 pattern들(다양한 behaviour들)의 거대한 set(집합)이 드러난다.

그리고 동시에 일어난 다른 sense-experience에는 처음 set(집합)과 일치하는 어떤 광대하게 확장된 set(집합_예를 들면 참새, 고양이, 개, 사람… .)이 드러난다.<ap>

(모든 나의 sense-experience에 공통된 behaviour들의 특정Group은 특별한 의미를 가지는데 - 그것은 ‘this body’(자신의 몸)이다.

Ayaṃ kāyo rūpī catummahābūhtiko (matter, 즉 4가지 위대한 본질로 구성된 이 몸)
[Majjhima viii,5<M.i,500>])

따라서 부리를 움직이고 있는 새를 볼 때, 그 새와 일치하는 소리를 들을 수 있고, 나는 그것을 ‘(소리 내어)재잘거리고 있는 (보이는)새’ 라고 말한다.

동시에 나의 모든 sense-experience에 공통된 behaviour들(modes)의 (정교하지만) 단 한 개의 set이 있고, 각각의 sense에 대해서 완전히 다른 set이 아닌 것 같은 사실은, 내 감각들에 의해 드러난 하나의 물질세계 개념을 일으킨다.

게다가, 한 개인의 물질세계는 다른 개인의 물질세계와 대부분 일치하고 (특히 관점의 차이를 허용한다면), 우리는 모든 개인들에게 공통된 하나의 일반적인 물질세계의 확장된 개념(자연, 우주)에 도착한다.<aq>

behaviour의 어떤 주어진 mode가 2개 혹은 그 이상의 다른 sense-experience에 공통일 수 있다는 사실은, 그것(behaviour, rūpa)이 어떠한 특정 종류의 의식(눈-의식 혹은 귀-의식 혹은 코-의식..)과도 독립적 즉 별개라는 것을 보여준다(예를 들면 눈-의식에 의지하고 귀-의식이나 다른 것들에 의지하지 않는 'blue의 인식'과는 다른) ; 그리고 어떤 특정 의식과 관계없다는 것은 그것의 있음이나 존재를 제외한 모든 의식과 관계없다. behaviour의 한 mode는 다른 mode와 구별될 수 있고 이것이 될수 있기 위해서는 그 mode들이 존재해야 한다. - 그 mode들은 reality이거나 imagination이거나 간에 지금 여기에 있어야 하고, 그 mode들은 인지(cognize)되어야 한다.

하지만 그 mode들은 현재 있는 동작형태(form)에서 차이가 없는 한 - 광경인지 소리인지 (심지어 시각적인 것인지와 청각적인 것인지, 하나의 실제인지 하나의 상상인지) - , 그 mode들 사이의 차이는 의식의 문제가 아니다.<ar>

그 다음으로 behaviour 그 자체는 본질적으로 의식을 포함하지 않고(감각적 인식이 그런 것처럼), rūpakkhandha(rūpa 덩어리)는 phassapaccayā가 아니다(saññākkhandha가 그런 것처럼). Majjhima xi,9<M.iii,17>을 보라.

순수한 관성 혹은 behaviour 자체로서의 matter는 존재한다고 말할 수 없다.(참고 Heidegger, op.cit.,p.212.) 그리고 존재한다고 말할 수 없다면, 그친다고 말할 수 없다. 따라서 '어디에서 4가지 mahābhūtā가 마침내 그치는가? 라는 질문은 부적절하다. (이 질문은 모든 것에 공통된 일반적인 물질세계의 존재를 인정하는 개념으로 물어본 것일 것이다. 그런 일반적인 세계는 모든 것에 공통된 일반적인 의식이 있다면 존재하고 그칠 수 있을 것이다. 하지만 이것은 모순이다, 왜냐하면 의식과 개성은 하나이기 때문이다.[Sakkāya를 보라])

하지만 behaviour는 어떤 동작형태(form)로 지금여기 있음으로서 존재로서의 기반을 얻을 수 있다. Nāmarūpa에 속한 rūpa로서 4가지 mahābhūtā는 겉모습의 behaviour로서(행동으로서) 빌려온 존재를 얻는다(느낌, 감각적 인식과 의도들이 겉모습의 behaviour로서(행동으로서) 빌려온 존재를 얻는 것처럼). 그리고 viññāṇa가 nāmarūpa를 위한 조건인 것처럼 nāmarūpa도 viññāṇa를 위한 조건이다. viññāṇa(q.v.)가 anidassana(non-indication,나타나지 않는)일 때 그것은 그쳤다고 말해진다(avijjā가 이미 그친 한에는). 따라서 viññāṇa가 그치는 조건으로 nāmarūpa의 그침이 있고, 4가지 mahābhūtā는 더 이상 존재로서의 기반을 얻지 못한다.

(Saḷāyatana Saṃyutta xix,8<S.iv,192>에 있는
...bhikkhu catunnaṃ mahābhūtānaṃ samudayañ ca atthagamañ ca yathābhūtaṃ pajānāti <... a monk understand as they really are the arising and ceasing of the four great entities.
비구는 그것들이 정말로 4가지 mahābhūtā의 일어남이고 그침이라는 것을 이해한다.>

구절은 이런 의미로 이해될 수 있다.)

앞선 논의에서 rūpa를 nāma와 구별하기 위해서는 2개 혹은 그이상의 의식에 공통적인(혹은 공통적 일 수 있는) 것(=4가지 Mahābūtā=rūpa)을 공통적이지 않은 것으로부터 분리하는 것이 단지 필요할 뿐이다. 하지만 섬세함이 필요하다. 눈-의식과 몸-의식 둘 다가 지금여기 있는 한에는(예를 들면 손가락으로 접촉하는 것), 모양(shape)은 rūpa이지 nāma가 아닐 수 있다. 그렇지만 이것은 잘못이다. 시각은 두 가지로 해석할 수 있는 능력이 있다: 그것은 색깔과 모양 모두를 인식한다(Fundamental structure $I/4와 $II/8 을 보라). 눈은 그것이 보이는 것을 접촉한다(먼저 눈을 마주치고 나서, 보는 것을 발견하기 위해 수직으로 내려가는 것만 필요하다), 그리고 그 결과는 어떤 색깔 입혀진 모양들이다. 눈은 손가락보다 더 섬세하게 의도적으로 움직일 수 있고, 모양에 대한 일치하는 인식은 보다 더 미세하다. <as> 머리나 온몸의 (두 귀의 방향 효과를 포함하는) 움직임(real 혹은 imaginary)과 일치하는 것을 인식하는 방향, 지금여기에

서(하지만 좀 막연하게) 듣는 것(심지어 먹는 것, 냄새 맡는 것에도)에도, (훨씬 작은 각도임에도 불구하고) 유사하게 적용된다.<at> 하지만 제공된 다른 종류의 의식(맛, 냄새)들은 충분히 구별된다, 이 방법은 물질이 아닌 것으로부터 물질임을 알려주는 분명한 기준을 제공한다. 결과적으로 4가지 mahābhūtā에 대한 엄격한 분석을 찾는 것이 불필요하다 :

그것들에 대한 우리의 생각이 이 기준에 부합하고, matter의 근본적인 modes를 모두 포함하는 것만 제공된, 이것이 우리가 필요한 모두다. 따라서 그것들에 대한 정의를 Majjhima xiv,10<M.iii,240>의 구절을 넘어서 그 이상 찾을 필요가 없다. (하지만 Buddha의 큰 가르침 그것 자체를 위해 분석하려한다고 가정하는 것은 쉽지만 치명적이고, 분석이 충분히 이루어지지 않았다고 불평한다.) 충분히 명확하게, 행동하는 사람의 몸은 이들 근본적인 modes의 극히 복잡한 조합인 behaviour의 지금여기 있음이다: 그것은 behaviour의 behaviour이지만, 여전히 behaviour를 넘어서지 않는다.(-생화학과 특정 물리학의- 과학법칙은 의식적[의도적] 행동과 관련된 behavoiur(즉 matter)을 cover하지 않는다.)<au>

<ap>. Mind-experience는 복잡성을 피하기 위해 이 Note에서는 논의되지 않는다. 하지만 핵심적인 것은 차이가 없다. MANO[C]를 보라.

<aq>. 자연과학의 출발점이자 불규칙한 것들을 제거하기 위해 그것을 좀더 세분화하는 개념을 선택하는 자연과학은 (마음-경험이나 상상은 물론) 개개인과 그의 sense-experience를 인정하지 않는다. 물질세계에 대한 과학은 관점 없이 철저히 '정의(definition)'되는 것이며(상대성 이론에서 모든 point는 관점이고 그 관점도 결국은 마찬가지이다), 그 정의는 일률적이고 지극히 차이가 없는 공통 용어이다. 과학은 본질적으로 일반적이다. 일반적이지 않은 의식, 의도, 감각적 인식, 그리고 느낌은 우주 과학의 한 부분이 아니다. 그래서 과학은 본질적으로 의식적 행동에 기인한 물질변화의 본질을 이해할 수 없다. 간단하게 설명하면 그것은 다른 것들의 희생의 대가로 behaviour(혹은 그것들의 set)의 한 가지 유용한 mode를 위한 자기중심적 관찰수련의 특혜이다. (관찰자 - 하나의 관점뿐이지만 - 를 복귀시키길 희망하는 양자 역학은 단지 소를 도둑맞은 후에 외양간문을 단단히 걸어 잠그는 것일 뿐이다.)

<ar>. 시각적 경험과 청각적 경험은 의식이 서로 다르다(matter가 다르든 그렇지 않든) ; 하지만 서로 다른 2개의 시각적 경험(혹은 청각적 경험) 사이의 차이는 matter(혹은 substance, 혹은 관성)에 있고 의식에 있지 않다.

[이 점에서 질문이 일어날 수 있다, 예를 들면 (공간적 확장은 무시하고) 푸른 것과 붉은 것 같은 단순한 경험들 사이의 물질적 차이는 무엇인가? 즉각적인 답은 그것들이 단순히 다른 것들 즉 다른 관성들이라는 것이다. 하지만 만약 하나의 관성은 behaviour(즉 관성의 Pattern<무늬, 모양>)에서만 다른 것과 차이가 날 수 있다고 한다면 - 다른 말로하면 절대적으로 단순한 관성은 없다고 한다면 - 우리는 주파수에서 차이점가 있다는 생각에서 아마 답을 찾을 것이다. 하지만 이것은 4가지 mahābhūta의 기초가 되는 질서구조에 대한 논의에 우리를 엮이게 할 것이다. Fundamental Structure[J]를 보라.] 따라서 겉모습(nāma)에 의한 모든 차이는 의식(viññāṇa) 혹은 matter(rūpa)차이라는 것을 관찰

하게 해줄 것이다. 왜 그런가? 의식도 matter도 그자체로는 명백히 나타날 수 없다 ;

i) 의식 그자체로는 subtance 혹은 specification이 부족하다 - 그것은 존재하는 어떤 것도 없는 순수한 존재이다 -,

ii) matter 그 자체로는 존재 혹은 있음이 부족하다 - 그것은 순수한 subtance 혹은 specification이고, 누군가가 그것은 여기 있다 혹은 여기 없다 고 말할 수 없는 것이다.

iii) 겉모습 혹은 명백한 나타남(nāma)은 필수적으로 의식과 matter 둘 다와 함께 해야 한다,
하지만 단순히 더하는 것이 아닌 서로 중복해서 함께 해야 한다(나타날 수 없는 두개 각각 그 자체의 단순한 겹침은 겉모습을 생성하지 않을 것이다).

겉모습은 subtance로서 존재이거나, 존재로서 subtance이고 이 비늘모양으로 겹치는 것을 받쳐주는 단순한 존재 (혹은 의식)이거나, 단순한 subtance(혹은 matter)이어야한다

말하자면, 겉모습(nama)은 의식과 matter 사이에서 샌드위치된 것이다 : rūpa, nāma와 viññāṇa가 반드시 있어야 한다(즉 _=— 로 rūpa(_) nāma(=) viññāṇa(—)가 샌드위치 된 형태). (이것에 대하여 말할 것이 좀더 있지만 단순하지가 않다.) 그것은 겉모습에 따른 모든 차이점들이 의식의 차이, matter의 차이 혹은 둘 다의 차이로 분해될 수 있는 이 구조 때문이다.

<as>.엄격하게는, 안구가 움직이기 이전에 모양들이 있다, 손이 대상의 모양을 그 위에 놓음으로써 인식하는 것처럼 ; 손가락의 움직임처럼 안구의 움직임은 단지 인식을 승인하고 명확하게 하는 것이다. 이것은 matter가 아니다 : 우리는 그런 인식들을 설명하려는 것이 아니라, 단지 모양을 인식하는 눈과 손의 유사함을 지적하려는 것이다.

<at>.알게 되겠지만, 이 논의는 '공간'을 1차적인 quality(속성)가 아닌 2차적인 quality(속성)로 여긴다(NAMA[D]를 보라): 공간은 근본적으로 (넓은 의미로) 촉각이고, 색깔과 소리(기타 등등)가 눈과 귀에 관련되어 있는 것처럼, (접촉기관으로서의) 몸과 관련이 있다 - 실제로, 우리는 어떤 절대적인 '공간'보다는 '공간들'이라고 생각하는 것이 더 올바르다. 사실, 공간은 물질의 기본결합 결정인자 중의 하나로서 시간과 대비되는 공간만의 특화된 위치를 가질 권리가 전혀 없다 : 우리가 '냄새-와-시간' 처럼 '공간-과-시간'이라고 말할 자격이 없다. 시간 자체는 절대적이지 않다 (Paṭiccasamuppāda[C]와 Fundamental structure $II/5를 보라), 그리고 존재하는 물질적인 것들은 (강에 떠있는 것처럼)시간 '속에' 있는 것이 아니고, 그것들의 특징으로서 시간을 가지고 있다. 그렇지만 공간은 절대적으로 존재하지 않을 뿐 아니라 엄격하게는 물질의 어떤 특성도 아니다. 반면에 우리의 첫 번째 4가지 감각기관은 각각이 몸의 한 부분이고, 몸(그 자체)은 다섯 번째 감각기관이다. 그리고 공간은 색깔, 소리, 냄새 그리고 맛과 관련된 특화된 공간을 움켜잡고 있다. 따라서 우리는 때때로 (예를 들면 Majjhima vii,2<M.i,423>같은) Sutta에서 ākāsadhātu(공간요소)와 나란히 있는 4가지 mahābhūtā를 발견 한다 그리고 - 궁극적으로 우리가 고려하는 - 수련의 목적을 위해 공간은 물질과 유사한 요소로 간주될 수 있다. 하지만 Milindapañha는 nibbāna와 함께 ākāsa를 asaṅkhata로 제안할 어떠한 근거도 없다.

<au>. Russell의 Pace : 'Physical things are those series of appearances whose matter obeys the laws of physics'.

물리적인 것들은 물리학 법칙에 따른 물질들의 일련의 모습이다.

Op.cit., VIIIth Essay, $xi.

Page 97 Viññāṇa(consciousness, knowing, 의식)

의식(viññāṇa)은 nāma와 rūpa로 구성된 현상의 ‘지금여기 있음’ 으로 생각할 수 있다.

Nāmarūpa와 viññāṇa는 다함께 ‘개인적인’ 현상(즉 경험)을 형성한다.

현상은 의식의 지원(ārammaṇa - 밑에 있는 [c]의 첫 번째 기준을 보라)을 받고, 모든 의식은 어떤 것(현상, 경험)에 대한 의식이다. 지금여기 있는 것 없이 존재할 수 없듯이, 지금 여기 있지 않고서는 어떤 것이 있을 수 없다 - 따라서 viññāṇa와 nāmarūpa는 서로서로 의지한다(A Note on Paṭiccasamuppāda $17을 보라). ‘To be(있다)’는 것과 ‘to be present(지금여기에 있다)’는 것은 동일한 것이다. <av>

하지만 bhava로서 ‘being’은 (실체를 찾을 수 없는)주체의 존재를 포함하고, ‘(I) am’<asmimāna>의 개념이 그치는 것을 조건으로 being의 그침(bhavanirodha)이 있다.

Arahat에게는, 대상이 있는 분명한 주체의 존재 대신에, 그저 현상의 존재(의식, 이것이 ‘지금여기 있음’이다)로 있다. (대상이 지금여기 있는 분명한 주체의 존재는 ‘ I am, and this is present to me(or for me)이다 즉, 주체가 있다[I am], 대상이 있다[This is], 그리고 대상은 주체에 포함되거나 영향을 준다[대상은 for me 혹은 mine이다] - Phassa와 Attā를 보라) ; 그리고 arahat의 의식은 anidassana[non-indicative 즉 주체의 여기있음을 가리키지 않는, 간접적인] 혹은 nirudha(그침)라고 불린다(A Note on Paṭiccasamuppāda $22를 보라).

Viññāṇanirodha는 그저 anidassana viññāṇa(Itivuttaka II, ii, 7<It.38>12의 살아있는 arahat이라고 여겨지는 saupādiesa nibbānadhātu)로 여겨지고, arahat의 몸이 붕괴될 때 모든 의식의 멈춤이라고 여겨진다(anupādisesa nibbānadhātu). <aw>

엄격히 말해서, bhavanirodha가 pañc’upādānakkhandhā의 그침<즉 Sakkāyanirodha>인 것처럼, viññāṇanirodha는 viññāṇ’upādānakkhandha<의식에 집착하는 덩어리>의 그침이다, 하지만 arahat의 몸이 깨어질 때에

viññāṇakkhandha의 마지막 그침(그러므로 pañcakkhandhā의 그침)까지 포함하는 것으로 확장된다.
반드시 주목해야 할 것은, 의식은 결단코 나머지 4가지의 upādānakkhandhā<즉 nāmarūpa>보다 더 '주체적'이지 않다. (이것은 무슨 일이 있어도 분명해져야한다 ; 하지만 보통 의식은 원래 주체적이라는 견해에 집착하고 있어서 약간의 논의가 이루어질 것이다.) viññāṇa를 [대상으로서의 현상(nāmarūpa)이 있는] 주체로 여기는 것은 아주 잘못된 것이다(그런 경우에는 Sartre처럼 우리는 주체로서의 의식이 대상에 존재한다고 말해야 한다). Viññāṇa는 본질적으로 혹은 순수하게 부정적이다 : 의식은 현상의 일부 혹은 존재의 일부가 아니라 현상의 존재(지금여기 있음)일 뿐이다. <ax>

결국, (예를 들면)시각적 경험으로 현상은 보이고, (본질적으로 부정적인) 눈-의식은 보이지 않지만, 아직 눈-의식은 있다(눈-의식은 reflexive하게 지금여기 있다).<ay>

이런 식으로 의식은 몸(saviññāṇaka kāya)과 결합되어 있고, 주기적으로 주체 혹은 적어도 주체성과 동일시된다(e.g. by Husserl[Cetanā를 보라] 와 Sartre[op.cit.,p.27]를 참고).

(이 논의를 따르기 위한 기준은 Phassa, 특히 [c]를 준수해야 하는데, 여기서 주체성은 몸과 결합되는 본질적 성향이 있다고 보인다. 따라서 3개의 서로 다른 보완요소가 서로 겹쳐진 것으로 보인다. :

-. 눈과 형태들 (보다 일반적으로 : six-based body와 external[외부 세계]) ;

-. 의식과 현상 ;

-. 주체와 대상들.

의식과 주체를 동일하다고 여기는 것은 너무 손쉽다. Arahattā를 성취하면 주체와 대상들 같은 이중성의 모든 흔적들이 사라진다. 참고 Attā[c])

<av>.구별은 이루어져야 한다. 'To be'와 'being'은 (영어에서) 애매하다. 한편, 그것들은 그것이 존재하는(소위 the phenomenon)것과는 반대로 a phenomenon(이 순간의 현상)의 존재를 언급할 수 있다. 이것이 viññāṇa이다(viññāṇa가 'being' 이나 'existence'로 번역되어야 한다는 것을 의미하지는 않지만). 다른 한편으로, 그것들('To be'와 'being')은 존재하고 있는 것, 즉 존재하고 있는 현상(the phenomenon)으로 여겨질 수 있다: 다른 말로하면, entity 즉 실체로 여겨질 수 있다. 하지만 추가적인 구별(further distinction)이 이루어져야 한다. Buddha의 큰 가르침이 간주하는 entity는 thing(사물)이 아니라 person(사람)이다 - 하지만 thing에 반대되는 person이 아니라, 대상과 구별되는 주체로서의 person(사람)을 간주하는 것이다. 개인적 존재는 upādāna<집착>에 의지하는 합성된 관계이고, 주체와 그의 대상들로 구성되어있다. 이 의미심장한 의미로 Being 혹은 existence는 적어도 paṭiccasamuppāda 맥락에서 일어나는 것으로서 bhava(존재)이고, 질문 속에서 'entity'는 sakkāya(q.v.) 혹은 pañc'upādānakkhandhā이다. (솔직하게 말해서, 살아있는 arahat의 'existence'는 bhava가 아니라 bhavanirodha이다, 왜냐하면 '(I) am'의 개념이 그쳤기 때문이다. 엄격하게는 찾을 만한 arahat이 없다. [b]를 보라) Bhava는 'being' (혹은 'existence')으로 번역될 수 있다.

<aw>.엄격히 말해서 우리는 '살아있는 arahat' 혹은 'arahat의 죽음'이라고 말할 수없다 - A Note on Paṭiccasamuppāda $10 & $22를 보라. 때때로 saupādiesa 와 anupādisesa nibbānadhātu라는 난감한 용어는 '잔여물이 있거나 없는 소멸요소(extinction-element)'라고 제안할 수 있다. Saupādisesa 와 anupādisesa는 Majjhima xi,5<M.ii,257&259>에서 우연히 발견되고, 그것들은 거의 '남겨지거나 남겨지지 않은 것(stuff, material)'보다 더 의미가 있다고 보기 어렵다. Majjhima I, 10<M.i,62>에서 upādisesa의 존재는 anāgāmī를 arahat과 구별되게 하는 것이고 그것은 명백히 2가지 소멸요소(extinction-element)를 구별하는 것과 동일한 것이 아니다. 그러므로 Upādisesa는 불명확하게 남는 것임에 틀림없다.

<ax>. Khandha Saṃy.vi,2 < S.iii,54>를 보라. Viññāṇa는 viññāṇa가 의지하는 것에 의해서만 일어나는 것으로서 긍정적(real한 것)으로 구분된다. 예를 들면, 눈과 보이는 동작형태에 의지하는 것은 눈-의식이고, 다른 것도 동일하다. 참조 Majjhima iv,8<M.i,259>. 5가지 upādānakkandhā중 어느 하나도 주체라고 여길 수 없다는 것을 다음 구절이 보여준다 :

So yad eva tattha hoti rūpagataṃ vedanāgataṃ saññāgataṃ saṅkhāragataṃ viññāṇagataṃ te dhamme aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato samanupassati (여기 있는 물질의, 느낌의, 인식의, 결정의, 의식의 무엇이든 이것들을 그는 유한하고, 괴로움이고, 고통이고, 성냄이고, 화살이고, 고난이고, 고뇌이고, 적합하지 않고, 소모적이고, void이고, 자아를 찾을 수 없다고 여긴다.)
Majjhima vii,4<M.i,435>

(향상되는 jhāna<meditation> 성취의 각각에 차례로 적용되는 이 공식은, jhāna<meditation>가 어떤 초월적 존재와의 교감을 갖는 초자연적인 경험이라는 관념을 떨쳐버리기에 충분할 것이다. - Preface를 보라.)

<ay>. 자기중심적 관찰 속에서, 존재에 대한 의식의 여러 각도들은 명백할 것이다. 즉각적 존재와 자기중심적 관찰시의 존재 간에 차이는 구분되어야한다 :

-. 즉각적 상태 : 특정 고통이 있다, 혹은 특정 고통에 대한 의식.

-. 자기중심적 관찰시의 상태 : 존재하는 고통이 있다, 혹은 어떤 고통의 의식이 있다.

우리는 ‘의식이 있다’고 말할 수 있는 데, 이 말은 (물론 이해되고 있는 고통의)즉각적 상태가 있다’는 말을 의미한다, 이것이 reflexive의 증거이다. 하지만 우리는 ‘의식은 ..이다’거나 ‘의식의 의식(즉 즉각적 상태의 즉각적 상태)이라고 말할 수 없다, 왜냐하면 존재는 고통이 할 수 있는 것처럼 즉각적으로 지금여기 있을 수 없기 때문이다. 프랑스어에서 언어적 차이는 더욱 두드러진다. : etre/y avoir(‘ceci est’/’il y a ceci’), Pali어에서 언어적 차이는 : ruppati/atthi rūpaṃ; vediyati/atthi vedanā; sanjanati/atthi saññā; abhisaṅkharonti/atthi saṅkhārā; vijānāti/atthi viññāṇaṃ.(물론 경험의 자기중심적 관찰의 중복은 viññāṇa 혼자가 아닌 5가지 덩어리 모두의 중복을 재현하는 것이다.)

Page 99 Sakkāya(person, somebody, personality, 개성)

Sakkāya는 집착하는 5가지의 덩어리[pañc'upādānakkhandhā](Majjhima v,4<M.i,299>)이고, 이해하기 쉽게 'somebody' 혹은 'person' 혹은 추상적으로는 'personality(개성)'라고 번역될 수 있다. 또한 무엇이 따르는지 알려면 Paramattha Sacca를 보라.

살아 있는 동안의 arahat 즉 우리가 '살아있는 arahat'이라고 부를 수 있는 것은 '그'가 다른 arahanto(그리고 arahanto 외에 다른 개인들의 fortiori)와 구분될 수 있는 일련의 상태들<Theragātha v. 716>13 임에도 불구하고 계속 individual(개별)적으로 존재하고 있다. (arahat의 경우에는 집착하는 5가지 덩어리[pañc'upādānakkhandhā]가 아닌) 5가지 덩어리(pañcakkhandhā)<az>의 모든 set은 유일하고, 이런 의미로 arahat의 몸이 무너질 때에야 5가지 덩어리의 마지막 그침으로서만 개별성(individuality)은 그친다. 하지만 살아있는 arahat은 더 이상 somebody나 person이 아니다, 왜냐하면 '내가 있다(I am)'는 개념이 이미 그쳤기 때문이다. 그러므로 개별성(individuality)은 조심스럽게 personality (즉 being a person, being somebody, 주체, selfhood, ' I am'이라는 착각, 등등)<ba> 과 구별되어야 한다. Puthujjana는 그것들(individuality와 personality)을 구별할 수 없다. 그의 개별성(individuality)과 개성(personality)은 분리되어 있지 않고, 그는 그것을 자아로 여긴다. Sotāpanna는 그것들을 구별할 수 있다. 그(sotāpanna)는 주체성의 향기인 asmimāna에서 아직 완전히 자유롭지 못하지만, personality 혹은 selfhood가 (개별성인 경우가 아닌, 허상을 모르는 것에 의지하는 허상인) avijjā에 의지하는 허상임을 안다. Arahat은 그것들을 구분할 수 있을 뿐 아니라 주체성의 모든 오염들을 없애버렸다. '그'는 individual(개별)이지만 personal(개인)은 아니다. (어떤 경우 Puthujjana를 어리둥절하게 하는) 적절한 표현들의 부족함을 채우기 위해 그(arahat)는 'I', 'me', 'mine'이라고 계속 말할 수밖에 없다(참고 Dīgha I,9<d.i,202>; Devatā Saṃy. iii,5<S.i,14>14)). Arahat이 여전히 간주하는 개별성은 things가 필수적으로 존재하거나 지금여기 있거나 인식될 때, 채택하는 시각(관점) 혹은 지향(방향)을 포함 한다. 그리고 각 individual은 관점이 다르다. 집착으로 인한 손실은 관점의 손실이 아니다. Rūpa를 보고, Nāma에 있는 manasikāra에 대해서 논의하자. Sakkāyadiṭṭhi(Majjhima v.4<M.i,300>)는 때때로 하나 혹은 다른 덩어리 안에 영원한 본성인 '자아'가 있다는 관점 혹은 믿음(종종 순수하게 언어적 오해에 책임을 돌린다)으로서 설명된다.<bb>

이 합리적 변명들은 (sakkāya인) 집착하는 5가지 덩어리와 (sakkāyanirodha인) 5가지 덩어리 간에 차이가 있다는 핵심을 완전히 벗어났다. Sakkāya에 대한 관점을 가지는 것은 (마치 누군가 원한다면 sakkāya를 밖에 것으로 여기고 그것에 대한 관점을 형성하거나 안할 수 있는 것 같은)선택할 수 있는 문제가 아니다: sakkāya는 그 구조의 필수적인 부분으로서 (적어도 잠재적 형태로) sakkāya의 관점을 포함한다.<bc>
만약 sakkāya가 있다면 sakkāya의 관점(sakkāyadiṭṭhi)이 있고, sakkāya의 관점을 포기함으로써 sakkāya의 그침이 온다. sakkāya의 관점을 포기하기 위해서는 (pañc'upādānakkhandhā처럼)sakkāya가 보여야 한다. 그리고 이것은 Puthujjana가 그런 식으로 5가지 집착하는 덩어리를 모른다는 것을 의미한다(즉 그는 그것들을 인식하지 못한다. - Mama와 Majjhima viii, 5 <M.i,511>을 보라). Puthujjana(특히 Commentaries를 믿는 자)는 때때로 그렇게 5가지 집착하는 덩어리를 안다고 믿는다, 그것에 의하여 그 자신의 진보를 막고 좌절을 만난다. : 그는 더 해야 할 일이 없는지, 아직 Puthujjana로 남아있는 지 알지 못한다.

<az>. 과거, 미래, 그리고 현재, '5가지 덩어리들(five aggregates)': matter (혹은 substance), 느낌, 감각적 인식, determinations(결정하는 것들), 그리고 의식.

<ba>. 그것을 따르는 것과 함께 결합된 personality(개성)는 명백하게 'puthujjana는 sotāpanna가 되도록 잘 보살펴야 한다'.는 것을 의미한다. 다른 말로하면, (직접적 경험 없이)순수하게 지적인 구분은 불가능하다. (이 말은 anulomikāya khantiyā samannāgato(믿고 따르는 것으로 암묵적 인정을 받은 자)를 허용하기위해 아마도 얼마간의 변경이 필요할 것이다. puthujjana임에도 불구하고, anulomikāya khantiyā samannāgato인 자는 그 당시의 assutavā(Dhamma를 듣고서 어느 정도 이해를 했지만, 여전히 이것을 잃어버릴 수 있고 그의 이전 상태로 돌아갈 수 있는 자)가 아니다. 하지만 anulomikāya khantiyā samannāgato로서 Suttas를 연구하고 Buddha의 추종자라고 자처하는 것은 결코 충분한 방법이 아니다. Aṅguttara VI,x,3-6<A,iii,441-443> & Citta를 보라. khantiyā samannāgato는 '(scil[scilicet의 의미는 one may know]. with the Dhamma) 암묵적으로 추종하는 자' 로 번역될 수 있다 ; 그런 individual은 큰 가르침에 대하여 반대관점이 아니라, 실제로 자신을 위해 그것을 보지 않는다.)

<bb>. 만약 avijjā가 단지 언어적 오해의 문제였다면, maggot은 arahat이었을 것이다.

<bc>.독자는 Preface에 있는 구절(d)을 Blackham으로부터 인용한 것으로 여긴다. 이 점에 대해서 지나치게 강조할 수는 없다. Dhamma[C], Nibbāna[A], 그리고 A Note On Paṭiccasamuppāda 24절과 25절을 보라.

Page 101 Saṅkhārā(determination, determinant, 결정필수조건)

이 핵심단어에 대한 전체적인 논의는 A Note on Paṭiccasamuppāda에서 했다. 거기에서 saṅkhārā라는 단어는 모든 문맥에서 '다른 것들이 의지하는 것'의 의미이고 즉 결정필수요소이다. 그것은 다음 구절에 불필요한 골칫거리를 유발한다고 생각할 수도 있다.

Vayadhammā saṅkhārā appamādena sampādetha 그리고 Aniccā vata saṅkhārā uppādāvayadhammino (사라지는 것은 saṅkhāra의 본질이다 끊임없이 노력하라. 그리고 유한한 것은 사실은 saṅkhāra들이다. 일어나고(나타나고) 사라지는 것은 그것들의 본성이다. Dīgha ii,3<D.ii,156~157>)

things(dhamma)는 유한하고 사라진다고 말하는 대신에, 왜 Buddha는 우리에게 things가 의지하는 things가 유한함과 사라짐에 엮여 있다는 것을 알려주기 위해 우리의 (현재 삶의) 방식을 벗어나야 한다고 하는가? 그 답은 Dhamma는 설명하는 것이 아니라 (실제 삶에서) 이끄는 것이기 때문이다 - 그것이 opanayika(leading)이다. 이것은 Dhamma가 사심 없는 지적 증거를 찾는 것이 아니라, 이해의 결과를 자극하거나 attavāda의 버림을 이끄는 통찰이고 결국에는 asmimāna의 버림을 이끄는 것이기 때문이다. 그러므로 그 방법은 필수적으로 간접적이다 : 만약 우리가 이것(self)이 의지하는 것이 유한하다는 것을 본다면, 이것을 '자아(self)'로 여기는 것을 중단할 수 있다(보다 자세한 것은 Dhamma를 보라). 예를 들면 Mahāsudassanasuttanta(Dīgha ii,4<D.ii,169-199>)를 고려해 보라, 여기서 Buddha는 Mahāsudassana왕의 풍부한 재능과 소유물을 자세하게 설명하고는 다음과 같이 끝낸다.:

Pass'Ananda sabbe te saṅkhārā atītā niruddhā vipariṇatā. Evaṃ aniccā kho Ananda saṅkhārā, evaṃ addhuvā kho Ananda saṅkhārā, yāvañ c'idaṃ Ananda alam eva sabbasaṅkhāresu nibbindituṃ, alaṃ virajjituṃ, alaṃ vimuccituṃ. (보아라, Ananda여, 이 모든 saṅkhārā가 어떻게 지나갔고 그쳤고 바뀌었는지를. 그래서 Ananda여, 유한한 것은 saṅkhārā이고 불안정한 것은 saṅkhārā이다. 이것은 Ananda여, 모든 saṅkhārā의 피곤하기에 충분하고, 연민하기에 충분하고, 공개하기에 충분하다.)

이것은 본질적으로 유한한 모든 것들이 이제 없다는 단순한 말이 아니다 ; 그것은 그것의 firm socket(단단한 토대)에서 'selfhood(자아사랑)'의 관념을 존중하는 수단이다. 그것들은 saṅkhārā였다 : 그것들은 Mahāsudassana왕이 그의

정체성을 위해 의지하는 것들 이었다. 그것들은 그의 person을 ‘왕 Mahāsudassana’로서 결정했고, ‘내가 왕이다’는 생각을 그침으로서 끝난다. 공식적으로, 그 saṅkhārā는 nāmarūpa이고, Citta Saṃy.3 < S.iv,287>에서 다같이 sakkāyadiṭṭhi가 의지하는(참고 Dīgha I,1<D.i,42~43>) phassa의 조건이다(Dīgha ii,2<D.ii,62>9).

Page 102 Saññā(perception, percept, 감각적 인식)

Saññā와 viññāṇa(감각적 인식과 의식)는 다음과 같은 차이가 있을 수 있다. (Aṅguttara VI,vi,9<A.iii,413>에 정의된) Saññā는 속성 혹은 감각적 인식 그 자체(즉, Blue)이고, 반면에 viññāṇa는 존재 혹은 그 속성의 의식 혹은 알아차림 - 혹은 보다 엄격하게는 감각적 인식 혹은 그 속성의 알아차림(즉 nāmarūpa의 알아차림)이다. (주목할 것은 속성은 그 것이 여기 있든 없든 변하지 않는다. 파랑색은 보든 안보든 상상하든 파랑색이다 -, 그리고 saññā라는 단어는 five-base(5감의) 경험과 정신적 경험 모두에 사용된다.)

(saññā와 vedanā가 섞인) ‘감각적 인식이 느껴진다.’ 고 말하는 것처럼 ‘느낌이 감각적으로 인식된다.’고 말하는 것은 잘못된 것이다 ; 하지만 느낌, 감각적 인식, (즉 느껴지는 것, 감각적으로 인식되는 것)이 인지(cognize)된다고 말하는 것은 당연하고, 그것은 단지 느낌 혹은 감각적 인식이 지금여기 있다는 의미이다. (사실 그것들 둘 다 모든 경험 속에 있다 - Majjhima v,3<M.i,293>15를 보라). 엄격히 말하자면, 인지(cognize)되는 것은 nāmarūpa이고, 반면에 감각적으로 인식되는(혹은 느껴지는) 것은 saññā(혹은 vedanā), 즉 오직 nāma이다. 이 차이는 문법적으로 나타낼 수 있다. Vijānāti(인지하는)는 (객체/대상의 대표어를 나타내는)의미로 active voice(능동태) : 의식이 현상(nāmarūpa)를 인지한다. 의식은 항상 어떤 것의 의식이다. Sañjānāti[감각적으로 인식하는] (혹은 vediyati[느끼는])은 (같은 어원의 대표어) 의미로 middle voice(중간음)이다 : 인식은 인식의 대상을 인식한다(혹은 느낌은 느낌의 대상을 느낀다). 따라서 우리는 이렇게 말해야 한다. ‘파란 것(=파란 상태), 고통스러운 것(=고통스런 상태)이 인지된다.’, 하지만 ‘파랑이 감각적으로 인식된다. 즉 파랑색이 보인다.’ 그리고 ‘고통이 느껴진다.’ (일반적으로 Sutta에서 적절한 단어의 관용에 탄력을 받으려면 적절한 허용이 이루어져야한다. 하지만 어떤 구절에서는, 그리고 누군가의 섬세한 사색 중에는, 보다 엄격한 정의가 필요할 수 있다.)

Dīgha I,9<D.i,185>에서, Potthapāda는 Buddha에게 감각적 인식이 지식 전에 일어나는지, 지식이 감각적 인식 전에 일어나는지, 혹은 둘 다 함께 일어나는지를 물어본다. Buddha는 다음과 같이 대답한다. :

Saññā kho Potthapāda pathamaṃ uppajjati, pacchā ñāṇaṃ; saññ’uppādā ca pana ñān’uppādo hoti. So evaṃ pajānāti, Idapaccayā kira me ñāṇaṃ udapādī ti. (Potthapāda, 감각적 인식이 먼저 일어난다. 그리고서 지식이 일어난다. 즉 감각적 인식의 일어남을 조건으로 지식의 일어남이 있다. 따라서 그는 ‘사실, 이것을 조건으로 지식이 나에게 일어났다’라고 이해한다.)

따라서 Saññā는 ñāna(지식)보다 앞서서 일어난다, 시간적으로 뿐만 아니라 구조적으로(혹은 순리적으로). 다시 말해서, 감각적 인식은 구조적으로 지식보다 단순하다. 그리고 감각적 인식이 시간상 먼저 일어나지만, 그것은 지식이 일어날 수 있도록 하기 위해서 그치지 않는다(Citta를 보라).<bd>

그렇지만 감각적 인식이 먼저오고 나서, 지식은 그 감각적 인식을 기초로 일어난다. ; 하지만 그것은 남은 것들에게 길을 열어주기 위해 없어지지 않는다. (vitakkavicārā와 vācā의 경우는 병렬이다. A Note on paṭiccasamuppāda $5) 충동 혹은 두려움은 saññā의 더욱 정교한 version으로서 khandhā의 초기 문맥에 있는 viññāṇa를 이해하기 위해서 저지되어야하고, 그리고서 그것(viññāṇa)을 ñāna에 근접 시킨다(그렇지만 Visuddhimagga[Ch. XIV]는 충동에 빠진다). 하지만 (위에서 보듯) 감각적 인식이 있을 때 항상 의식이 있는 반면에, 항상 지식이 있는 것은 아니다. Viññāṇa와 saññā사이의 차이는 본질적이지 관점이 아니다. (하지만 좀더 유연한 문맥<Majjhima v,7<M.i,317>>에서, viññāṇa는 'knowing'을 의미하는 경향이 강하지만 saññā의 반대는 아니다. Majjhima xv,1<M.iii,259-260>16 & xiv,8<227-228>17에서 viññāṇa는 두 가지 의미로 일어난다. 여기서 두 번째는 자기중심적 관찰의 복합적 의식이다 즉 알려진 현상의 존재 - 말하자면 보편적인 것의 예시이다.)

<bd>.참고. Bradley의 judgement(op. cit. [Logic], T.E. II) 에서 :

' 나는 사실이 아니라 진리로서 대상을 다소 의식적으로 확대함으로써 판단을 내렸다, 따라서 대상은 존재하는 것이 아니라 생각에 한정되어 있다. ...단지 대상이 인식된다고 진리라는 자격을 갖추는 것은 아니다.'

그리고 inference(추정)에 대해서(T.E.I) :

'그리고 우리의 추론을 유지하기 위한 우리의 추론은 그것의 통합을 유지하기 위해서, 그것의 특별한 대상의 한계안에 완전히 머물러야 한다.' '우리가 보는 모든 추론은 처음부터 특별한 대상에 국한되어 있다.' '한편, 만약 그 대상이 그것의 처음을 넘어서지 않는다면, 명확한 추론은 전혀 없을 것이다.

하지만 만약 그 대상이 그 자체를 넘어선다면, 그 추론은 파괴된다.' Bradley에게 있어서 모든 추론은 실제 대상에 대한 그 스스로 개발한 생각이다. 그리고 판단은 암묵적 추론이다. ('real'과 'ideal[생각]'을, 우리는 '즉각적인'과 '자기중심적인 관찰'로 간주할 것이다. 적어도 처음단계에서는.)

이것은 구조적으로 말해서 지식보다 더 단순하고 직관적인 경험을 인정하지 않는 합리주의자가 이해하기는 힘들 것이다. 게다가 합리주의자에게 있어서 모든 지식은 명백히 추론된 것이다, 반면에 Sartre가 지적했듯이 (op.cit.,p.220), 올바로 말하면, 직관적 통찰 외에 지식은 없다. 추론은 단지 직관적 통찰을 이끄는 도구적인 것이고, 사용 후 버려진다. ; 혹은 만약 직관적 통찰에 도달하지 못하면, 그것은 이정표로 남는다. 따라서 합리적 지식은 감각적 인식으로부터 두 번 제거된다(물론 그것은 직관적이다) ; 그리고 서술적인 지식과 함께. 직관적 통찰은 주체와 대상사이에 즉각적인 접촉이다.(Phassa를 보라) ; 직관적 지식의 자기중심적 관찰 반복을 통하여(Atta[A] & Mano[b]를 보라), 이것은 knowing(reflecting, 알고 있는) 주체와 known(reflected, 알려진) 대상 사이에 즉각적인 접촉이 된다. ; arahat의 경우에 그것은 단지(presence of) known thing(알려진 것의 있음)이다. 참고. Heidegger, op.cit.,pp.59-62 & 212-230.

추가 문구

@1. Majjhima i, 9 (Mn. v1, pts 053)

Vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṃ vuccat'āvuso nāmaṃ;

느낌(feeling), 감각적 인식(perception), 의도(intention), 접촉(contact), 관심(attention), - 이것은 name이라고 불린다;

cattāri ca mahābhūtāni catunnañ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccat'āvuso rūpaṃ;

4가지 great entities(위대한 독립체)로 (갈망으로 집착하여) 구성된 4가지 great entity들과 matter, - 이것은 matter라고 불린다 ;

iti idañ ca nāmaṃ idañ ca rūpaṃ, idaṃ vuccat'āvuso nāmarūpaṃ.

따라서 이 name와 이 matter, - 이것이 name-&-matter라고 불린다.

@2. Aṅguttara VI, vi, 9 (An.v2, pts 415)

Cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi; cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā.

행동(Action)은 의도(intention)이다; 의도하면서 그는 몸, 말, 마음으로 행동한다.

@3. Khandha Saṃy. vi, 4 (Sn. v3, pts 059)

Katamañ ca bhikkhave rūpaṃ... 어느것이 matter인가?....

Katamā ca bhikkhave vedanā... 어느것이 feeling인가?....

Katamā ca bhikkhave saññā...어느것이 perception(감각적 인식)인가?....

Katamā ca bhikkhave saṅkhārā. 어느 것이 determinations인가?
Chayime bhikkhave cetanākāyā, 이 6 가지 몸의 의도:
rūpasañcetanā 1)보이는 형태들에 대한 의도,
saddasañcetanā 2)소리들에 대한 의도,
gandhasañcetanā 3)냄새들에 대한 의도,
rasasañcetanā 4)맛들에 대한 의도,
phoṭṭhabbasañcetanā 5)촉감들에 대한 의도,
dhammasañcetanā. 6)생각/상상에 대한 의도.
Ime vuccanti bhikkhave saṅkhārā...이것들이 determinations라고 불린다...
Katamañ ca bhikkhave viññāṇaṃ...어느 것이 consciousness(의식)인가?...

@4. Khandha Saṃy. v, 5 (Sn. v3, pts 046)
Ye hi keci bhikkhave samaṇā va brāmaṇā va anekavihitaṃ attānaṃ samanupassamānā samanupassanti, sabbe te pañc'upādānakkhandhe samanupassanti etesaṃ vā aññataraṃ.
은둔자든 성직자든self(ego)를 여러가지 방법으로 있다고 여길 수 있다, 그들은 5가지 집착하는 덩어리를 모두 자아라고 여기거나 그것들 중 특정한 한 가지를 자아라고 여긴다.

@5. Majjhima iv, 5 (Mn. v1, pts 228)
Rūpaṃ bhikkhave aniccaṃ, vedanā aniccā, saññā aniccā, saṅkhārā aniccā, viññāṇaṃ aniccaṃ;
rūpaṃ bhikkhave anattā, vedanā anattā, saññā anattā, saṅkhārā anattā, viññāṇaṃ anattā;
sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā.
matter는 나타나고 사라진다, 느낌은 나타나고 사라진다, 감각적 지각은 나타나고 사라진다, saṅkhārā는 나타나고 사라진다, 의식은 나타나고 사라진다 ; matter는 자아를 찾을 수 없다, 느낌은 자아를 찾을 수 없다, 감각적 지각은 자아를 찾을 수 없다, saṅkhārā는 자아를 찾을 수 없다, 의식은 자아를 찾을 수 없다; 모든 필수결정조건은 유한하다, 모든 dhammā는 자아를 찾을 수 없다.

@6. Khandha Saṃy.viii,7 (Sn. v3, pts 086)
Kiñ ca bhikkhave rūpaṃ vadetha...Matter는 무엇이라 말하는가?...
Kiñ ca bhikkhave vedanaṃ vadetha...느낌은 무엇이라 말하는가?...
Kiñ ca bhikkhave saññaṃ vadetha...감각적 지각은 무엇이라 말하는가?...
Kiñ ca bhikkhave saṅkhāre vadetha. saṅkhārā는 무엇이라 말하는가?
Saṅkhataṃ abhisaṅkharontī ti bhikkhave tasmā Saṅkhārā ti vuccanti.
'그것들은 '결정되는 것'을 결정한다' : 그것이 결정조건이라고 불리는 이유다.
Kiñ ca saṅkhataṃ abhisaṅkharonti. 그리고 그것들이 결정하는 '결정되는 것'은 무엇인가?
Rūpaṃ rūpattāya saṅkhataṃ abhisaṅkharonti.
matter로서 Matter는 그것들이 결정하는 결정되는 것이다.
Vedanaṃ vedanattāya saṅkhataṃ abhisaṅkharonti.
feeling으로서 Feeling은 그것들이 결정하는 결정되는 것이다.

Saññaṃ saññattāya saṅkhataṃ abhisaṅkharonti.

perception으로서 Perception은 그것들이 결정하는 결정되는 것이다.

Saṅkhāre saṅkhārattāya saṅkhataṃ abhisaṅkharonti.

determination으로서 Determination은 그것들이 결정하는 결정되는 것이다.

Viññaṇaṃ viññāṇattāya saṅkhataṃ abhisaṅkharonti.

consciousness로서 Consciousness는 그것들이 결정하는 결정되는 것이다.

Saṅkhataṃ abhisaṅkharontī ti kho bhikkhave tasmā Saṅkhārā ti vuccanti.

'그것들이 결정되는 것을 결정한다': 사실, 그것이 그것들이 'determinations'라고 불리는 이유이다.

Kiñ ca bhikkhave viññāṇaṃ vadetha...

그리고 의식은 무엇이라 말하는가?

@7. Khandha Saṃy. vi, 7

Rūpaṃ [Vedanā...Saññā...Saṅkhārā...Viññāṇaṃ...] bhikkhave anattā.

Matter [Feeling...Perception...Determinations...Consciousness...]은 자아를 찾을 수 없다.

Rūpañ ca h'idaṃ bhikkhave attā abhavissa nayidaṃ rūpaṃ ābādhāya saṃvatteyya, labbhetha ca rūpe, Evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahosī ti.

만약 matter가 자아였다면 matter는 고통을 일으키지 않을 것이고 그는 'Let my matter be thus, let my matter not be thus(그러므로 나의 matter가 이렇게 되도록 내버려 두시요)' 하는 matter를 얻을 것이다.

Yasmā ca kho bhikkhave rūpaṃ anattā tasmā rūpaṃ ābādhāya saṃvattati, na ca labbhati rūpe, Evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahosī ti.

비구여 사실, matter는 자아를 찾을 수 없다, 그래서 matter는 고통을 이끈다, 'Let my matter be thus, let my matter not be thus'하는 matter를 얻지 못한다.

@8. Aṅguttara IV, viii,7 (An. v2, pts 080)

Kammavipāko bhikkhave acinteyyo na cintetabbo, yaṃ cintento ummādassa vighātassa bhāgī assa. 행동(의도)의 결과는 고려할 만한 가치가 없다, 생각해서는 안된다. (그것을) 생각하는 자는 미치고 산만해질 것이다.

@9. Dīgha ii,2 (Dn. v2, pts 062)

Nāmarūpapaccayā phasso ti iti kho pan'etaṃ vuttaṃ;

>'Name-&-matter를 조건으로 접촉이 일어난다'고 말했다 :

tad Ananda iminā p'etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā nāmarūpapaccayā phasso.

어떤가, Ananda, name-&-matter를 조건으로 이런 식으로 접촉을 확인해야 한다.

Yehi Ananda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho rūpakāye adhivacanasamphasso paññāyethā ti.

Ananda, name-body가 기술된 그런 tokens(징표들), 그런 marks(표지들), 그런 signs(기호들), 그런 indications(표지들) - 그런 것들은 없다, designation-contact가 matter-body속에 명확히 나타나겠는가?

No h'etaṃ bhante.
솔직히 아닙니다.

Yehi Ananda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi rūpakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho nāmakāye paṭighasamphasso paññāyethā ti.
Ananda, matter-body가 기술된 그런 tokens(징표들), 그런 marks(표지들), 그런 signs, 그런 indications은 없다, resistance-contact가 name-body속에 명확히 나타나겠는가?

No h'etaṃ bhante.
솔직히 아닙니다.
Yehi Ananda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho adhivacanasamphasso vā paṭighasamphasso vā paññāyethā ti.
Ananda, name-body와 matter-body가 기술된 그런 tokens, 그런 marks(표지들), 그런 signs, 그런 indications은 없다, designation-contact 혹은 resistance-contact 중 하나가 명확히 나타나겠는가?

No h'etaṃ bhante.
솔직히 아닙니다.

Yehi Ananda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmarūpassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho phasso paññāyethā ti.
Ananda, name-&-matter를 설명하는 그런 tokens, 그런 marks(표시들), 그런 signs, 그런 indications은 없다, contact가 명확히 나타나겠는가?

No h'etaṃ bhante.
솔직히 아닙니다.

Tasmātih'Ananda es'eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo phassassa yadidaṃ nāmarūpaṃ.
Ananda, 그러므로 이것이 바로 그 이유이다, 이것이 그 경우이다, 이것이 일어남이다, 이것이 접촉의 조건, 즉 name-&-matter이다.

Viññāṇapaccayā nāmarūpan ti iti kho pan'etaṃ vuttaṃ;

>'의식을 조건으로 name-&-matter가 일어난다,'고 말했다 :

tad Ananda iminā p'etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ.

어떤가, Ananda, 의식을 조건으로 이런 식으로 name-&-matter를 확인해야한다.

Viññāṇaṃ va hi Ananda mātu kucchiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātu kucchismiṃ samucchissathā ti.

Ananda, 만약 의식이 어머니의 자궁으로 내려가지 않는다면, name-&-matter가 어머니의 자궁에 통합될 수 있겠는가?

No h'etaṃ bhante.

솔직히 아닙니다.

Viññāṇaṃ va hi Ananda mātu kucchiṃ okkamitvā vokkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissathā ti.

Ananda, 만약 어머니의 자궁으로 내려왔던 의식이 바뀌었다면, name-&-matter는 이 상황으로 인도됐겠는가?

No h'etaṃ bhante.

솔직히 아닙니다.

Viññāṇaṃ va hi Ananda daharass'eva sato vocchijjissatha kumārassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāmarūpaṃ vuddhiṃ virūḷhiṃ vepullaṃ āpajjissathā ti.

Ananda, 만약 의식이 아직 어린 소년, 소녀로부터 단절됐다면, name-&-matter가 증가하고 성장하고 충만할 수 있었겠는가?

No h'etaṃ bhante.

솔직히 아닙니다.

Tasmātih'Ananda es'eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo nāmarūpassa yadidaṃ viññāṇaṃ.

Ananda, 그러므로 이것이 바로 그 이유이다, 이것이 그 경우이다, 이것이 일어남이다, 이것이 name-&-matter의 조건, 즉 의식이다.

Nāmarūpapaccayā viññāṇan ti iti kho pan'etaṃ vuttaṃ;

>'name-&-matter를 조건으로 의식이 일어난다,'고 말했다 :

tad Ananda iminā p'etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ.

어떤가, Ananda, name-&-matter를 조건으로 이런 식으로 의식을 확인해야한다.

Viññāṇaṃ va hi Ananda nāmarūpe patiṭṭhaṃ nālabhissatha, api nu kho āyati

jātijarāmaraṇadukkhasamudayasambhavo paññāyethā ti.

Ananda, 만약 의식이 nama-&-matter에 머무르지 않았다면, 미래의 일어남과 birth, aging, death 그리고 괴로움이 명확히 생겼겠는가?

No h'etaṃ bhante.

솔직히 아닙니다.

Tasmātih'Ananda es'eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo viññāṇassa yadidaṃ nāmarūpaṃ.

Ananda, 그러므로 이것이 바로 그 이유이다, 이것이 그 경우이다, 이것이 일어남이다, 이것이 의식의 조건, 즉 name-&-matter이다.

Ettāvatā kho Ananda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha va,

지금까지는 Ananda, 누구는 태어나고, 늙고, 죽고, 떨어지고, 일어날 수 있다.

ettāvatā adhivacanapatho, 지금까지는 지정(designation)할 방법이 있다.
ettāvatā niruttipatho, 지금까지는 언어의 방법이 있다.
ettāvatā paññattipatho, 지금까지는 설명(description)할 방법이 있다.
ettāvatā paññavacaraṃ, 지금까지는 이해의 영역이 있다.
ettāvatā vaṭṭaṃ vaṭṭati itthattaṃ paññāpanāya,

지금까지 round는 상황에서 제시된 바와 같이 명백히 계속 나타나고 있다,

yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena. 즉, 지금까지 의식과 nama-&-matter가 함께 있음으로써.

@10. Majjhima iii,8 (Mn. v1, pts 190)
Yato ca kho āvuso ajjhattikañ c'eva cakkuṃ [sotaṃ, ghānaṃ, jivhā, kāyo, mano] aparibhinnnaṃ hoti, bāhirā ca rūpā [saddā, gandhā, rasā, phoṭṭhabbā, dhammā] āpāthaṃ āgacchanti, tajjo ca samannāhāro hoti, evaṃ tajjassa viññāṇabhāgassa pātubhāvo hoti.

내부의 눈 [귀, 코, 혀, body, mind]가 깨지지 않은 상태로, 외부의 보이는 형태들[소리들, 냄새들, 맛들, 접촉들, 생각들]이 그대로 들어올 때, 적절한 접촉이 일어난다, - 그 다음으로 거기에 합당한 의식의 겉모습(nama)이 일어난다.

Yaṃ tathābhūtassa rūpaṃ taṃ rūp'upādānakkhandhe saṅgahaṃ gacchati; ...vedanā...; ...saññā...; ...saṅkhārā... ; yaṃ tathābhūtassa viññāṇaṃ taṃ viññāṇ'upādānakkhandhe saṅgahaṃ gacchati.
따라서

존재로 나타나는 것 중의 하나인 matter는 집착하는 matter의 덩어리에 포함되어 있다 ;

존재로 나타나는 것 중의 하나인 느낌은 집착하는 느낌의 덩어리에 포함되어 있다 ;

존재로 나타나는 것 중의 하나인 감각적 인식은 집착하는 감각적 인식의 덩어리에 포함되어 있다 ;

존재로 나타나는 것 중의 하나인 결정하는 것들은 집착하는 결정하는 것들의 덩어리에 포함되어 있다 ;

따라서 존재로 나타나는 것 중의 하나인 의식은 의식의 덩어리에 포함되어 있다.

@11. Indriya Saṃy.ii,8

Yassa kho bhikkhave imāni pañc'indriyāni sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ n'atthi, taṃ ahaṃ Bāhiro puthujjanapakkhe ṭhito ti vadāmi.

비구들이여, 모든 면에서 그는 이 다섯가지 faculty[능력]가 없다, 나는 그를 '평범한 자의 편에 서있는 ' 이라고 말한다.

@12. Itivuttaka II,ii,7 (Iti 2, 2.2.7)

Dve'mā bhikkhave nibbābadhātuyo. 비구들이여, 이 2가지 소멸-요소들이 있다.

Katamā dve. 어떤 것이 두 가지인가?

Saupādisesā ca nibbānadhātu anupādisesā ca nibbānadhātu.

남는 그침-요소와 남지 않는 그침-요소다.

Katamā ca bhikkhave saupādisesā nibbānadhātu. 비구들이여, 어느 것이 남는 그침-요소인가?

Idha bhikkhave bhikkhu arahaṃ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano sammadaññāvimutto.

비구들이여, 여기에 가치 있으신 비구이자 arahat인 병독을 파괴하신 분, 완전함에 닿고, 끝내야 할 것을 끝낸, 짐을 내려놓은, 자신의 행복을 성취한, 존재에 대한 집착을 파괴한 분, 올바른 이해를 통해 자유로운 분이 있다.

Tassa tiṭṭhant'eva pañc'indriyāni, yesaṃ avighātattā manāpāmanāpaṃ paccanubhoti sukhadukkhaṃ paṭisaṃvediyati.

그의 5가지 능력 [보고, 듣고, 냄새맡고, 맛보고, 접촉하는]은 여전히 남아있다 : 그의 5가지 능력이 손상되지 않았기 때문에 그는 호감가는 것과 비호감가는 것을 경험한다, 그는 기쁜 것과 기쁘지 않은 것을 느낀다.

Tassa yo rāgakkhayo dosakkhayo mohakkayo, ayaṃ vuccati bhikkhave saupādisesā nibbānadhātu.

그것이 욕망, 싫음, 그리고 착각에 대한 그의 파괴이고 남아있는 소멸-요소라고 불린다.

Katamā ca bhikkhave anupādisesā nibbānadhātu.

그리고 비구여, 남지 않는 소멸-요소는 어떤 것인가?

Idha bhikkhave bhikkhu arahaṃ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano sammadaññāvimutto.

비구들이여, 여기에 가치 있으신 비구이자 arahat인 병독을 파괴하신 분, 완전함에 닿고, 끝내야 할 것을 끝낸, 짐을 내려놓은, 자신의 행복을 성취한, 존재에 대한 집착을 파괴한 분, 올바른 이해를 통해 자유로운 분이 있다.

Tassa idh'eva bhikkhave sabbavedayiyāni anabhinanditāni sītibhavisanti, ayaṃ vuccati bhikkhave anupādisesā nibbānadhātu.

비구들이여, 기쁨으로 받아들이지 않은 그의 모든 느낌들(이전의 감정적인 모든 짐들, 괴로움, 죽음, 성냄, 미워함)은 바로 이 곳에서 식을 것이다 : 비구들이여, 그것이 남지 않는 소멸-요소라고 불린다.

Imā kho bhikkhave dve nibbānadhātuyo.

비구들이여, 이것들이 2가지 소멸의 요소들이다.

@13. Theragāthā 715, 716

715 Na me hoti Ahosin ti, Bhavissan ti na hoti me;
Saṅkhārā vibhavissanti : tattha kā paridevanā.

'I was'는 나에게 좋지 않다, 'I shall be'는 나에게 좋지 않다

필수결정조건은 존재하지 않을 것이다 : 거기서 한숨 돌릴 곳은 어디인가?

716 Suddhaṃ dhammasamuppādaṃ suddhaṃ saṅkhārasantatiṃ
Passantassa yathābhūtaṃ na bhayaṃ hoti gāmaṇi.

dhamma의 순수한 일어남, 순수한 결정조건들 -

이것을 보는 자라면 누구든 두려움은 사라진다.

@14. Devatā Saṃy.iii,5

Yo hoti bhikkhu arahaṃ katāvī 고귀하신 비구, 그의 과제는 끝났다,
Khīṇāsavo antimadehadhārī, Mānaṃ nu kho so upāgamma bhikkhu

그의 병독은 파괴되었다, 그는 마지막 몸을 입고 있다. 이 비구는

Ahaṃ vadāmī ti pi so vadeyya Mamaṃ vadantī ti pi so vaseyyā ti.

'나는 말한다.'고 말할 수 있는 자부심에 도착했고, '그들이 나에게 말한다.'고 말할지도 모르기 때문일까?

Pahīnamānassa na santi ganthā, 개념을 제거한 자에게 속박은 없다,
Vidhūpitā mānaganthassa sabbe; 개념이라는 모든 그의 속박들(mānaganthā'ssa)은 녹아 없어졌다
Sa vītivatto yamataṃ sumedho Ahaṃ vadāmī ti pi so vadeyya
Mamaṃ vadānī ti pi so vadeyya;

생각하는 것(yaṃ mataṃ)을 넘어선 현명한 자는 '나는 말한다.'고, '그들이 나에게 말한다.'고 말할지 모른다.;

Loke samaññaṃ kusalo viditvā Vohāramattena so vohareyyā ti.

그것들에 관해 알고 있고 세속적인 표현에 능숙한 그는 그것들을 제한된 용도로 사용할 수 있을 것이다.

@15. Majjhima v,3 (Mn. v1, pts 293)

Yā c'āvuso vedanā yā ca saññā yaṃ ca viññāṇaṃ, ime dhammā saṃsaṭṭhā no visaṃsaṭṭhā, na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ.

친구여, 느끼는 것, 감각적으로 인식되는 것, 의식되는 것, - 이것들은 분리된 것이 아니라, 연관되어 있다, 그리고

그것들을 다른 것들과 분리시켜 놓는 이것들 사이의 차이점을 보여주는 것은 불가능하다.

Yaṃ h'āvuso vedeti taṃ saṅjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vijānāti, tasmā ime dhammā saṃsaṭṭhā no visaṃsaṭṭhā, na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ.

친구여, 감각적으로 인식하는 것을 느끼는 것, 인지하는 것을 감각적으로 인식하는 것, - 그것이 이것들이 연관되어

있고 분리되지 않은 이유이다, 그리고 그것들을 다른 것들과 분리시켜 놓는 이것들 사이의 차이점을 보여주는 것은 불가능하다.

@16. Majjhima xv, 1 (Mn. v3, pts???)
Tasmātiha te gahapati evaṃ sikkhitabbaṃ. 그러므로, 家長이여, 당신은 스스로 수련해야한다.
Na rūpanissitaṃ viññāṇaṃ bhavissatī ti.
'나는 matter에 집착하지 않겠고 나의 의식이 matter에 목매는 것도 하지 않겠다.'

Na vedanaṃ...

'나는 느낌에 집착하지 않겠다...'

Na saññaṃ...

'나는 감각적 인식에 집착하지 않겠다...'

Na saṅkhāre...

'나는 결정하는 것들에 집착하지 않겠다...'

Na viññāṇaṃ upādiyissāmi, na ca me viññāṇanissitaṃ viññāṇaṃ bhavissatī ti.

'나는 의식에 집착하지 않겠고, 내 의식이 의식에 목 매이는 것도 하지 않겠다.'라고,

Evaṃ hi te gahapati sikkhitabbaṃ.

家長이여, 당신은 스스로 수련해야한다.

@17. Majjhima xiv, 8 (Mn. v3, pts 227)
Kathañ c'āvuso anupādā paritassanā hoti. Idh'āvuso asutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisashamme avinīto rūpaṃ [vedanaṃ, saññaṃ, saṅkhāre, viññāṇaṃ] attato samanupassati rūpavantaṃ [...viññāṇavantaṃ] vā attānaṃ attani vā rūpaṃ [...viññāṇaṃ] rūpasmiṃ [...viññāṇasmiṃ] vā attānaṃ.
그리고 친구여, 버티지 못하는 불안감은 어떤가? 여기에, 친구여, 성자들을 경시하는, 고귀한 가르침을 모르는, 고귀한 가르침을 받지 않은, 성자의 가르침을 모르는, 불신하는 평범한 사람은 신체[느낌, 감각적 인식, 결정하는 것들, 의식]를 자아(self)로 간주하거나, 자아(self)를 신체[느낌...의식]와 마찬가지로 간주하거나, 신체[느낌...의식]를 자아(self)에 속한 것으로 간주하거나, 자아(self)를 신체[느낌...의식]속에 있는 것으로 여긴다. 그의 변함없는 신체[...의식]와 다름없다 ;

Tassa taṃ rūpaṃ [viññāṇaṃ] vipariṇamati aññatha hoti, tassa rūpa [...viññāṇa] vipariṇāṃ'aññathābhāvā rūpa [...viññāṇa] vipariṇāmānuparivatti viññāṇaṃ hoti, tassa rūpa [...viññāṇa] vipariṇāmānuparivattajā paritassanā dhammasamuppādā cittaṃ pariyādāya tiṭṭhanti, cetaso paritas sati.
그의 변함없는 신체[...의식]의 느낌과 달리 그의 의식은 그 신체[...의식] 변화에 따라 바뀐다 ; 그의 마음을 사로잡고 확립된 신체[...의식]에 따라서 생겨난 불안한 생각들 ; 그는 정신적으로 불안하고 불안해하며 불안한 마음을 가지고 있다.

Evaṃ kho āvuso anupādā apritassanā hoti.

따라서 주저하지 않고 불안감을 느낀다.